PROBLEMS OF MEN

JOHN DEWEY

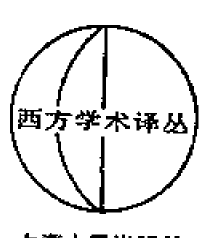
人的问题

〔美〕约翰·杜威著　傅统先　邱　椿译



人的问题

〔美〕约翰·杜威著　傅统先　邱　椿译



上海人民出版社

JOHN DEWEY

PROBLEMS OF MEN

Philosophical Library

New York 1946

本书根据纽约哲学图书公司1946年英文版译出

封面装帧　　孙宝堂 邹纪华

·西方学术译丛·

人的问题

(美)约翰·杜威 著

傅统先 邱 椿 译

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行　上海群众印刷厂印刷

开本850×1156　1/32　印张11.25　插页2　字数299,000

1966年2月第1版　1986年12月第4次印刷

印数43,501—78,500

书号2074·296　　定价2.40元

西方学术译丛

出版絮语

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大

读者的学术眼界，也为了促成国内学术界的创造。应该承认，西方学术著作，甚至是那些巨制，基本上都不属于马克思主义的成果。但是，正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样，吸收非马克思主义的研究成果，有利于在新的历史条件下马克思主义的发展，有利于建设社会主义的新文化。所以，当我们着手编辑《西方学术译丛》时，却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书，是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作"地球村"，但是生活在地球这一端的我们，要全面了解另一端世界的学术状况，依然存在很多障碍和困难。为此，我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议，当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

602 88/49

前　言

紧跟着这一前言之后的那篇序是特别为本书所写，沒有在别处发表过。本书中其他各篇論文都是从它們原来所发表的期刊中轉录重印的。其中的大部分，如目录中所附的年份所显示，都是发表于离现在相当近的时期。可是其中有一篇是在半个世紀以前发表的，先前也沒有重印过。自然，由于过了許多年，我在各种各样哲学題材方面的立场有了某种改变。那些离现在最近的时期写的文章，当然代表我现在的观点。考虑到已过去的时間，那比較老的論文似乎值得重印，以作为我在这間隔的五十年間的动向的一个先兆。

收入本书的少数論文是专門性的，以致表面看来并不是关于“人的問題”的。但也給了它們一个地位，因为它們代表了那种自我批評工作、清除工作的某些方面，如我在序文中所說，哲学如果要在当前条件下完成本当属于它的任务，是需要做这种自我批評或清除工作的。

約翰·杜威

“西方学术译丛”近期即出品种

《历史研究》(上、中、下)

〔英〕汤因比

《哲学通信》

〔法〕伏尔泰

《历史中的英雄》

〔美〕悉尼·胡克

《人本主义研究》

〔英〕F.C.S.席勒

《人的问题》

〔美〕约翰·杜威

《社会改造原理》

〔英〕柏特兰·罗素

《科学世界图景中的自然界》

〔奥〕欧特尔·霍利切尔

《指号、语言和行为》

〔美〕C. W. 莫里斯

《确定性的寻求》

〔美〕约翰·杜威

《彻底的经验主义》

〔美〕威廉·詹姆士

《开放的自我》

〔美〕C. W. 莫里斯

《理性、社会神话和民主》

〔美〕悉尼·胡克

《中世纪欧洲经济社会史》

〔比〕亨利·皮朗

目 录

第三部分　价值与思維

第四部分　关于思想家們

序

人的問題与哲学的现状

以从事于哲学的教学和写作者为会員的一个組織(美国哲学会)的一个委員会近来刋出一本报告书。該哲学会被邀請"担任检討哲学的现状幷研究其在战后世界中可能担負的任务。"这个邀請来自一个非专业的团体——洛克菲勒基金会（The Rockefeller Foundation)——幷为其所資助。这个事实即可証明上述主題不仅是哲学家、而且是一般民众所关心的問題。这个暗示在关于交給該委員会的任务的明文规定中已表达出来了。該委員会被邀請去研究"哲学在社会的一个自由的和思惟的生活的发展上之功用。"它又被邀請去探討"哲学在自由教育中的功用。"該报告书的名称是"哲学在美国教育中"。

这个书名表示該委員会曾局限其研究工作于交給它的两种任务中的更狹小的一种。除掉少数几处例外。該报告书的全文給人以这种印象。报告书的序言在提出"我們試图做什么？我們試想我們走向哪里去？"等問題以后，接着說："在目前的情况下，幷无由权威承认的幷可由适当代言人予以宣扬的一套学說叫做'哲学'。我們有各色各样的哲学和哲学家，这些哲学家正是在交給我們討論的那些論点上，有不同的哲学意见。"該委員会在这种坦白的承认上是值得贊許的。但是在哲学家圈子外面的人們看起来，我相信我打重点的那句話比較全部报告书中所說的其余的話都更能显示哲学的现状和任务。

这是一句很强調的話。說这句很强調的話的理由是：使委員会不能研究交給它的两种任务中的更重要的一种的內部分歧，是使民

众分歧的紛乱和冲突的在理智形式上的反映。我們在譴責哲学家們未能获致共同意见以前，应回忆：在世界的现状中，他們的获致共同意见将积极証明哲学是如此专門的，以致与实际生活的問題和論点完全脫节。

所以我建議从人生关系上去討論哲学的现状。在专业哲学家的圈子里，在学术机关的哲学的教学中，构成种种思想体系和主义的結論上的那些差异自有其地位。但在民众看起来，这些差异比較哲学家們正試图做什么并能够做什么等問題，是更不重要的。民众的兴趣集中在这些問題上，例如哲学的特殊目标和职务是什么？哲学和构成今日人的問題的那些事务和論点是怎样联系着的？

（一）

在討論的开始，可指出一个事实：目前确有一种哲学自称有“由权威承认的一套学說”并有“适当的可信任的代言人”去宣扬其內容。在报告书中，这派哲学的代表沒有占得地位的这一事实即表明在目前生活中有很深的裂痕。因为那种哲学是自称有神圣的起源、支持和指导的一种制度之哲学。它的学說是被认为有权威的，因为它渊源于超自然的启示。在报告书中被代表着的各种哲学明白提出一个观点。依照这个观点，哲学的学說应以脫离超自然的启示而独立的根据陈述之，并且它們不需要任何特殊制度，作为其机关。超自然的和神学的哲学是在中世紀形成的。在报告书中被代表着的各种哲学是在脫离或反抗那些支配旧哲学的陈述的种种态度和兴趣的方式中形成的。

在大体上說，在哲学內部的这个分歧代表着现在生活中新旧因素間的分裂，代表超自然的和所謂世俗的二者之間的分裂。这种分裂所表现的种种状况，于一个多世代以前，曾导致馬修·安諾德(Matthew Arnold)說那时代的人

> 正徘徊于两个世界之間，一个世界已經死亡，而另一个世界尚无力誕生。

不过在陈述哲学的现状时必須注意到：关于哲学的目的和任务，在神学的哲学和有些世俗的哲学之間，基本上沒有相同的意见。但是在报告书中被代表着的各种哲学的学說，主要地、虽然不是絕对地堅持这种意见：哲学的首要目标在获得关于存在或"实在"的知識，这种知識比較"个别的"科学所用的工具和方法得来的知識是更广泛、更基本、更終极的。依照这种见解，科学(除掉其中的数学)是研究现世的、变化的、偶然的事物；而哲学的目标則在获得关于永恒的、內在的、必然的事物之知識，这种知識是如此首要的和如此終极的，只有它能給予更低形式的认識对于眞理所作出的要求以可靠的支持。

在这里的重要之点，不是誰对誰錯的問題，而是一个深沉的分裂之事实。由"近代的"对旧实践和旧学說的脫离和反抗所引起的生活上的分裂是如此广泛的，以致沒有事物不受其影响。在政治上，它表现在一切国家內导致政教分离的种种运动之中。工商业的发展使变动性代替了为过去一度风行的习俗所控制的比較靜止的状况。工商业的发展引进了种种兴趣和享乐，去和中世紀宗教控制时期所认为至高无上的那些兴趣和享乐进行竞爭。关于自然和历史的知識，新研究方法的兴起，猛烈地搖撼了神学的哲学所贊同的天文学、物理学、生物学、人类学、历史学的基础。在神学和科学、人間和天堂、世俗兴趣和永恒兴趣之間的分裂曾引起种种特殊的区分。这些区分在"二元論"的形式之下，决定了所謂"近代的"哲学的主要問題。

不过，关于这些近代的哲学的最可惊异的事实是：在一方面它們表现曾深受中世紀后的政治上、工业上和科学上种种运动的影响，而在另一方面又不放弃陈旧的、古典的见解，仍认为哲学的主要职务在追求比科学所揭露的事实更基本的和更終极的一种实在。其結果发生关于认識器官的种种爭論，而形成过去几世紀以来哲学上的种种主义。因为有些哲学家认为哲学的目标和职务在于研究那在种种构成科学的正确认識的題材的背后的和更高的实在，所以"知識的可能性"，在认識活动发生前所建立的认識条件等，便成为哲学的主要"問題"。实际知識越增加，互相冲突的种种哲学越忙于供給"知識的基

础"，而并不利用已知的东西去指导哲学，以发现和完成自己的任务。哲学在最初因以获得其名称的追求智慧的工作，逐漸退居于幕后。因为智慧与知識不同，智慧是应用已知的去明智地指导人生事务之能力。哲学现在所处的困境之原因是：有用的知識越增加，哲学则越忙于完成其与人生无关的任务。

目前有些实际問題对于人生的关系是如此深切的，以致成为道德的論点。这些問題在范圍上扩大了，在强度上加深了。它們在实际上涵蓋着现代生活的一切方面，涵盖着家庭的、工业的、政治的生活。但是当这种情况发生的时候，哲学多半使这些問題退居于比較所謂知識問題更次要的和从属的地位。同时，实际知識和发明上与技术上的科学的应用又增进得如此迅速，以致所謂知識的基础和可能性的問題变为遙远的专业性的事务。忽略迫切的論点和过分重視对人生事务无关系的論点的結果是：哲学逐漸为一般民众所不信任。这种不信任反过来又成为规定哲学在世界中的任务的一个决定因素。

如果哲学不管科学和重要人生事务上的变化情况，继續忙于研究知識的条件問題而忽略知識的后果这个重要問題，那末，哲学能做什么呢？其实，哲学应有系統地研究科学的結果，应研究科学为什么变成现在这个状况，应研究科学方法为什么只能通过那些不容許科学研究应用于其上的社会制度去影响生活情况，应研究若容許科学方法应用于社会制度的研究之上，科学的效果可能是什么。这种研究才可能希望在社会中的自由的、經过考驗的、有事实基础的种种态度的培养上，起着某种作用，完成某种任务。

(二)

在目前情况下，科学方法有效地决定大众生活的具体的經济状况。但科学方法并未曾被利用去自由地和有系統地决定实际状况所服务的道德的、人道的目标，决定目标和价值的实况。于是把更重要的事物让給习惯、成见、阶級利益和体现在制度中的传統等去决定，

其結果则多半为那些掌握和运用更高权力者所规定。在这些情况之下，哲学中一个新近的运动值得特别注意。这个运动保存哲学职务在追求实在的看法，认为追求的綫索是主要地依靠数学或类似的数学符号，但完全拒絕哲学的追求智慧的那一方面的任务。它从近代哲学的忽視政治的和道德的題旨，一变而为有系統地否认研究这些題旨的可能性。它认为最重要的人生实际事务是价值和估价作用的事务，所以它們在本质上不可能受理智的裁判；不可能用理性的根据予以辯明或譴責。这个运动在最强調的形式下保存古希腊的概念，根据这个概念，“理論”在本质上是高于实际事务的任何形式的，与实在的永恒性相反，实际事务是变动起伏的事务。但是这个运动比較古典学說更进一步。古典学說认为实际事务是更低級的知識之材料。现在的运动则认为那些牽涉到“内在的”价值或“目标本身”的道德事务是完全在任何知識的范围之外的。

现代思潮的这个学派的一个卓越的哲学家曾說过：“人們的行动，在无数重要方面，依賴于其关于世界和人生，关于善和恶的理論。”但他也說，人們关于“什么是善恶”的看法是完全地单純的好恶之事务。好恶是如此完全地私有的和个人的，或用哲学的詞語来說，是如此“主观的”，以致不可能用“客观的”根据予以判断。因为好恶存在于不能接近的私秘性中，好恶不能为知識所改变。“外在的”或“工具的”价值，可由理性予以估价。因为它們仅是工具，不是眞正的目标。作为工具，它們的效能可为那些經得起科学检查的方法所决定。但其所服务的“目标”（眞正的目标）仅是团体、阶級、派別、种族的非理性的好恶之事务。

依照这种看法，关于全世界人們的种种机会和其比較不利的地位，关于其幸福和灾禍，关于其参預“无数方面的善恶”的种类和程度等之实际的或具体的状况，现在是为单純的工具事务所决定的。并且这些事务对于其最后产生的結果是完全地武断的和不負责任的，虽然全人类都珍視这些結果。如果人們生活的具体状况的控制按照现在的速度继續增进，而其产生的后果则让个人的好恶去决定，而个

人的好恶則让非理性的习慣、制度，与强弱悬殊的阶級权力的分配去决定，那末，地球上人类的可能的命运是什么呢？不管这个学派关于最后的实在之"理論的"见解是如何专門深奥的，其学說的这一部分的或眞或假，确是为一般民众所关心的。

如果大家接受这种哲学，"使科学延期执行其职务"的运动将大大地增强。因为依照这种哲学的看法，从科学得来的价値是"工具"，仅仅是工具而已。依照这种哲学的看法，原子分裂时发出的能力用于毁灭人类和用于发展使生活更安全和更富裕的和平工业，毫无可供理智运用和考驗的差别。这个事实不能証明这种学說是錯誤的。但它确使我們有理由去严肃考虑这种学說所依据的論証。无論如何，价値和估价問題近来已是突出在前列的問題。在未来的若干时期中，这里提出的挑战将使它成为中心的論点。

同时，这种哲学既可能日漸风行，它将机械地促进超自然的神学的哲学之发展。因为神学的哲学也认为終极的目标是在人类的发现和判断的范围之外的。但它又主张上蒼的启示已給予完全充足的补救。在目前紛扰的时代中，否认有足以决定善恶判断的自然的和人类的方法的一种哲学，将有利于某些人。这些人自称有准确地达到終极目标的超人的和超自然的方法，并自称有实际的工具，足以保証那些接受其所宣扬的眞理的人們获得最后的善。

（三）

哲学的现状的另一方面亦値得注意。这种哲学否定上述运动所肯定的，而肯定后者所否定的。它完全反对哲学传統的那一部分学說，这个传統认为追求更高的实在决定哲学应研究的工作。它肯定哲学的目标和任务跟古代哲学传統的所謂追求智慧的职务是完全相同的；所謂追求智慧，即是追求那些能指导我們集体活动的目标和价値。它认为进行这种追求的手段，不是掌握永恒的和普遍的实在，而是应用科学方法和最好的科学知識之結論。它主张关于这种应用上的现存的种种限制应予以废除，其方法是把那应用在物理和生物现

象上的科学的考驗知識的方法 推广应用到社会的和人生的事务上去。这种运动，在其各种情况下，常被称为实用主义、实驗主义、工具主义。但是重要的不是这些名称，而是其关于哲学研究的特殊目标和任务与其完成方法等所持有的观念。

有人批評这种哲学对于科学予以儿童般的信任，殊不知它认为科学本身的发展即仍然在婴儿时期。它认为科学的研究方法并未开始达到其成熟时期。它认为只有当科学方法的应用被推广到一切人生事务的一切方面上的时候，它才能达到成熟时期。它认为现时許多可补救的祸害，都由于科学的研究和考驗方法的不平衡的和片面的应用。它认为哲学的现在的主要任务在于研究由上述情况引起的种种論点和問題，并提供关于实现社会改革的方法的种种广泛的假設。

关于哲学目标和任务的这种看法，根本改变了哲学工作上常用的字眼如广泛性和終极性等之意义。这些字眼失却其当哲学被认为是获得比科学知識更高的关于"实在"的知識之努力时所有的意义。在足以产生幸福与灾祸的人生事务的处理中，有些論点，于某一特定时地內，在地位上是如此中心的，如此富有战略性的，以致其急迫性在实践上配称为終极的和广泛的。这些論点要求能給予的最有系統的思辨的注意。把这种注意称之为哲学或給予其他名称，这是比較不重要的。对于人生最重要的，是給予这些論点以注意，并借助于研究上现有的最好的、經过考驗的种种資源去予以注意。

上述的关于参考时地的話应能說明关于哲学任务的这种看法并不同于以哲学問題是"永恒的"的看法。相反的，它认为以哲学問題是永恒的那种看法是会起阻碍作用的，其主要功用在于維护那不断重提旧論点的习慣；这些論点在其原来的社会情况中是合时宜的，但现在已不是急迫的論点，而只有历史研究的观点上之价值。历史研究的观点在哲学上，如同在其他人生范围內，是重要的。但若让它独占哲学的活动，它将窒息哲学的生命。把永恒性作为逃避人生所經过的时代之避难所，这可能提供一种安慰。但不应把情感和安慰与

理解和識见等同起来，亦不应把前者和后者所能提供的指导等同起来。

还有人批評这种运动促进“相对主义”，意即否定标准而促进紛乱。的确，这个运动认为：因为哲学的問題和論点不是永恒的，所以它們应联系于当时当地的急迫的事务。如果“哲学的状况”是指现在的状况，它当然牵涉到现在的論点。如同用草人吓走禽鳥一样，人們用“相对性”这个詞去吓走哲学家，使其不敢攻击“絕对主义”。在全部历史中，每一阶級利益常自称拥有絕对性，以維护其自身，使免于受檢討。社会的狂热主义，不管是左派的或是右派的，都逃避在絕对的、不容許怀疑与研討的原則的堡垒之中。絕对的东西是被隔离的东西；被隔离的东西不能根据其可能考查的种种关系去加以判断。这个运动所特有的“相对性”是一切科学研究所特有的相对性。因为科学研究亦认为其有功效的“标准”是由事物的实际关系提供的；当这些关系被概括化时，则給它們以“时空”的名称。

对时空关系的依賴性是科学研究所贏得的一切胜利之特征。假定这些胜利只导向特殊事实，那是一种愚蠢的想法。相反的，它們不断走向普遍原則，如果这些概括化牵涉到日见广泛的种种关系而并不沉沒在文字的空虛性中。那个把正确研究的方法和結論作为工具去考查那些控制人类习惯、制度和努力的价値之哲学亦是如此的。只要时空关系对于此时此地的急迫論点是有关联的，时空关系的范围不管如何广泛或悠久，都应予以研究。隔离和局限事物的，不是“相对性”而是絕对主义。絕对主义攻击和諷刺相对性的基本原因在于：寻求事变的关系是摧毁各种絕对主义在各处获得的免于受考查的特权地位之最可靠的方法。

（四）

上面所說的話需要說明。这个哲学的运动提出些什么特殊問題和論点去代替那些目前无关宏旨的、足以阻止哲学完成其在现在世界中可能完成的任务之問題和論点呢？如果我說，哲学至少应清除

其自己的園地，我好象是从人生問題和論点退避到专业哲学的技术事务中去。情形确是如此的，如果在哲学的学說中，需要被淸除的事物在人生情况中不是会起阻碍作用的和歪曲的。这里是一个突出的例証。哲学中发展起来的心物区分論，把所謂观念的和精神的抬高到存在的頂点，而把所謂物質的和世俗的东西则降压到最低的地位，这种理論是阶級的、經济的和政治的区分之反映。奴隶和工匠（他們比較奴隶并无更多的政治自由）从事于物質的生产，即良好生活的資料之生产，但他們却不能分享这良好生活。自由的公民不需要从事于这些卑賤的活动。于是把理性的、理論的知識和低級的、卑賤的、例行的实际知識区分开来，把观念的和物質的区分开来，这是当然的結果。

我們已擺脫了完全的奴隶制和封建农奴制。但目前的生活情况仍保存着低級的、卑賤的活动和自由的、观念的活动之区分。有些教育工作者认为当他們坚持着所謂自由的学科和所謂机械的、实用的学科之內在区别时，他們完成了一个任务。从这种区别发展出来的，有伟大影响的經济理論常被用以証明把經济的、商业的、財政的事务和政治的、道德的事务隔离开来是正当的办法。关心现状的哲學所要完成一个艰难的任务，就是要淸除那些証明这种区分是正当的理論，要淸除那些阻碍我們形成使科学和技术（科学的应用）能完成比现在更人道的和更自由的任务的措施和政策之理論。

现在哲学可能研究的論点和問題的这个例証复暗示着另一个問題，它是如此密切联系着的，其实即是同一問題的另一形式。在专业哲学家圈子內外流行着的，关于內在的終极的价値和外在的工具的价値的区别論，是工具和目标的分离的理智上的陈述。哲学的"二元論"的这个形式是科学、技术、民主主义发展前的社会情况投射在现代哲学中的暗影，它是如此阻碍进步的，自应全部予以淸除。如果哲学家們要起着积极作用，使我們现有的科学和技术的潛在資源能完成人生中眞正自由的任务，他們在这里又有一个艰难的和細致的任务。

因此，关于和所謂工具的目标截然不同的本身的目标之整个观念，代表着更早期的社会情况之残余。在理論方面，这是在科学于处处以关联性代替了絕对性以后，而仍然保持絕对性的一个显著的事例。这个观念仍然保有其残留的力量，因此有許多自命为特殊现代的和被解放了的哲学——例如在上面描述过的那种哲学——都全部保留这个观念，认为确有种种是目标而不是工具的事物。只要放弃这个观念，便沒有任何理由再說道德的目标异于技术的目标，在理論上是不可能用“客观的”事实来决定的。根据民主精神去打破“更高的”和“更低的”确定区别之运动，在哲学中仍应取得其进展。

关于价値事物的討論导引到那希望在现在世界中起作用的哲学所应做的工作之另一事例。使价値完全超越有根据的判断的理由之一是：价値确有其主观性。学哲学者都知道主观的和客观的二元論在近代哲学中占着怎样重要的地位。当近代科学最初发展的时候，这种二元論确有点用处。科学要和許多敌人作战。它采取一种策略，把一个认識的心灵或自我的“內在的”权威树立起来，去对抗习惯和制度的“外在的”权威。当科学的实际发展已指出人是自然的一部分而并非与自然对抗的时候，而仍然保持主观和客观的分离，这确是关于一切社会事务的明智討論的主要障碍之一。在哲学上全心全意地承认现在无理由把事变分为主观的和客观的这一事实，是哲学要在促进社会事务的研究上起一定作用的先决条件。

上面討論的事物是哲学现在应該做的一个艰难的和对于我們中間許多人都不愉快的工作之若干例証。这个工作要通过最正确的和批判的思想去清除那些过时的态度，这些态度阻碍那些从事于哲学思考者抓住现有的机会。这是在哲学现状中应承担的工作的批判的或消极的方面。但它不仅仅是消极的。它亦是哲学能够做和应該做的工作的积极的和建設的一方面。哲学本身不能独自解决现在世界中的冲突或消除其混乱。

只有全世界联合起来的成員，在合作的行动中，才能做这个工作——建立和平条件的工作便是显著的例証。但是需要理智的工具

去提供行动的主导观念或計划。做这个工作所用的理智的工具应是經过消毒的和銳利的。与那个工作有密切关系的一点是：当更好的工具形成时，应赶快予以利用。积极利用这些工具去处理人的现在問題，是使这些工具不生銹的唯一方法。在工作中的和通过工作的試驗与考驗，是使这些工具免于和传染病的黑点相接触的方法。所能提供的計划、措施、政策等仅是种种假說的这一事实，又是一个例証，說明哲学和在其园地內已获得科学胜利的研究态度和精神是一貫的。

只是在几个世紀以前的自然科学的发展情况，在今日看起来，只有历史上的兴趣——当时的自然科学和我們现在所謂"科学"在方法上和題材上的距离是很大的。在当时，新方法的发明和应用之障碍並非仅仅理論上的障碍。旧信仰和旧认識方法是如此紧密联系于传統习惯和制度的，以致对前者的攻击亦被視为对后者的攻击。虽然如此，仍有少数人有勇气去不仅有系統地批判被接受的結論，而且有系統地批判許多世紀来沿用的立场和方法。並且，他們提供种种新的假說，以指导自那时以后的自然研究的工作。在这些假說中，有些假說在范圍上是如此广泛的，以致它們在今日将被认为"哲学的"而並非"科学的"。但最后，这些假說如同上述的清除工作一样，在引导研究到正确的路綫上曾起一定的作用，循着这些路綫，曾获得可靠的、經过考驗的結果。

就研究中的有效的处理上来說，今日社会科学发展情况和三百年前的自然科学发展情况大抵相同。现在的需要是：应有系統地和广泛地批判流行的方法和习慣，並应提供如数百年前推动自然知識的革命的那样的假說。不仅有这需要，而且有良好的机会。现在研究社会問題的障碍比中世紀研究天体的障碍还要大些。第一步应使大家承认：所謂认識，其中包含科学知識，不是在社会活动的外面，而是其本身即是社会行为的一个形式，如同农业或运輸是社会行为的一个形式一样。因为认識是人类的一种活动，如同他們耕地和駛船一样。在批判的或"清除的"方面，应有系統地否定一切把认識联系

于"心灵"和个人的自我、把认識看成为隔离的和自我关閉的东西之学說。在积极方面，首先应有系統地观察认識的实际进行中所凭借的自然的、生物的和社会的条件。

这个工作是准备性的。在大体上說，哲学应打扫其房屋并重新予以装备。重要的工作是使大家明白那些限制物理学和生理学的研究的社会情况——經济的、政治的、道德的和宗教的情况；这些情况把研究活动圈圍起来，使那些对人生最有关系的广大园地都被认为神圣不可侵犯的，不应为具体的考察工作所玷污。把經济事务、工业、貿易、营业等都看成为与道德的"終极的"目标毫无內在关系的仅仅工具而已的这一根深蒂固的习慣，說明有一种筑圈圍的理論，并使这种理論在实践上长久持續下去。

結果是：在社会实践的最重要的种种形式中，通常所謂道德的理想都是如此"理想的"，以致都成为空想的。道德的理想被看成为对个人的劝告的事务，有时則輔以实际应用或威胁要用的懲奖的力量。把"物质的"和"理想的"隔离开来的結果是：剝夺后者的杠杆作用和动力，而阻止前者从事于其可能从事的人生服务。生理学与其应用在公共卫生上已取得的成就虽然仍是有限的，但这一范例足以說明科学研究的方法和結果可能在人类福利的一切方面有所貢献。所謂实驗主义的哲学曾首先协助打破在教育范圍內"实用的"和"自由的"隔离，因为这种隔离局限二者的作用。认为"职业的"教育不可能有人文教育的意义的这种信仰将是可笑的，假如它在結果上不是如此有害的話。

政治理論和实践提供另一例証。自由主义在过去曾完成一个解放的任务。但它受絕对主义的遺毒的影响是如此深刻的，致使它发明一种神話，把"个人"隔离起来，以对抗所謂"社会"。这个神話隐蔽了一个事实：这些名詞是具体的人們的性质和能力之名称。它把名称所指示的东西变为独自的存在。因此，它隐蔽了并阻碍了人們认識一个事实：这些性质和能力的实现是依賴于人們生长的具体情况的。在这种影响之下，个人和社会变为现成的內在的事物之名称——这

和从前自然知識的新运动在能够工作以前，必須攻击和清除的对于神秘本质的信仰，在基本上并无差别。

（五）

在上面我曾用举例的方式，提出有系統的概括化的研究所要做的某些工作。凡从事于这种批判的和建設的思惟之任何研究，不管給予任何名称，将不会对于其在世界中所起的作用而感到忧慮。在作結束語时，我将对于进行工作所应有的气氛說几句話。从一个卓越的美国思想家于一个世代以前所写的作品中，可引用一段話，以說明一个对比。乔西亚·罗依斯(Josiah Royce)說："当你批判地思考你在世界上所做的事情时，你便在从事于哲学思惟。当然，你所做的事情首先是过生活。过生活牵涉到情緒、信仰、怀疑和勇敢。批判地研究这些东西的意义和涵义，这便是哲学。"

如果情緒、怀疑、信仰、勇敢所联系着的习惯、安排、制度等亦包括在哲学的任务内，这种见解和我所說的见解并无很大的差别。但罗依斯的論調又有点改变。他接着說："我們感觉自己是在一个有规律和有意义的世界中。但是我們为什么认为对于世界的实在和价值的舒适的感觉仍是要批評的一件事物呢？关于生活的这样一个精密的和彻底的批判，便是哲学。"在这段話中，他假定人类生活于其中的世界是如此有意义和有价值的，致使我們不能不感觉其舒适如家庭般的性质。所以給予哲学的任务仅限于用有系統的和彻底的思考去証明哲学有权姑作假定的一个事实。

自罗依斯写这些話以后，时代已改变了。这些話也許表达过去最大多数的古典哲学体系的一个共同的假定和目的。但是在他写这些話时，大家都有一种特殊的有希望的感觉，所以很容易作出关于价值、意义和統一秩序的假定。在我們现在所处的情境中，世界对于我們好象是生疏的，不是舒适如家庭般的；在我們所处的时代中，科学知識的趋势改变着我們从前的对于"控制一切的法则"的信仰。在最大多数的实际事务上，不安全的感觉是最普遍的了。有一派哲学企

图証明我們所处的世界，与其一切"表面现象"相反，在"实际上"和基本上是一个有确定秩序的，有意义和有价值的世界，这种哲学的态度頗象神学宣教的态度。

哲学仍然有一个要做的工作。它可能有一个任务，要考虑人现在为什么如此与人疏远。它可能提供伟大慷慨的假定；这些假定，如果被用作行动計划，将給人們以明智的指导，去寻求种种方法，使现在世界实际上成为更有价值和更有意义的，更舒适如家庭般的世界。关于教育的、經济的、政治的、宗教的种种生活的研究都能协助馬修·安諾德所称的尚未誕生的新世界之产生。今日哲学所能要求的最好的工作是从事于苏格拉底在二千五百年前指定給哲学的产婆的工作。

1946年1月

第一部分

民主与教育

一

民主信仰与教育

(1944)

即便最有远见的人們亦不能于五十年前預料到近五十年来事变推移的动向。乐观主义者所怀抱的种种期待所以值得注意，是因为事变的实际动态曾有力地奔向相反的方向。上一世紀的热誠的、怀着希望的社会的理想主义者已被証明是如此錯誤的，以致发生了一个极端相反的反动。一个现代作家曾建議悲观主义者应組織一个兄弟会，在一种社会的沙漠中的綠洲內，过着共同生活。把在今日看起来已遭到悲慘挫敗的旧信仰的項目列举出来，这是頗容易的一件事。

第一个項目是关于废除战爭的期望。从前大家认为商业和交通的革命会打破那些使各民族相互感觉生疏和敌对的藩籬，幷会建立足以保証持久和平的一种相互依賴性的情况。只有一个极端的悲观主义者敢提出这样的暗示：相互依賴性可能增加摩擦和冲突的地点。

那个信条的另一項目是相信：随着科学革命所引起的知識的增进和传播，将有教化和理性的一个普遍的发展。因为大家曾很久相信理性和自由是密切联系着的，所以大家认为在英国、美国和法国革命中陆續产生的走向民主制度和平民政府的运动，必定会继續展开，直等到自由和平等成为地球上每一国家的政府之基础。

普遍愚昧和无教化的一个时代和专制压迫的政府統治的一个时代，曾被认为在实际上是意义相同的名詞。因此牵涉到信仰的第三个項目。在社会哲学家中，曾有这样一个信仰：政府的活动必然是或多或少带压制性的；政府的行动常是对于自然律的作用进行的一种人为的干涉。所以教化和民主制度的传播，会使国家的政治权力逐

渐地但是必然地萎縮下去。大家假定自由植根于人性中是如此深固的，只要有理性的教化的传播，自由会照料其自身，而最少的政治行动則限于保証外部的警察秩序而已。

应提及的信仰的另一項目，是大家相信工业革命引起的伟大的、差不多无法估計的生产力的增进必定会把生活标准提高到在实际上消灭极端貧穷的地步。大家相信，对于每一个身体上和道德上正常的人，都保証有机会去过一个适当的、自足的和自尊的經济生活。

在现在情況中，事变的动态即足以証明这些殷切的期望怎样悲惨地遭到挫敗。代替着世界和平，曾发生两次世界大战，其范圍的广大与破坏性的严重，在全部历史上是空前的。代替着民主自由和平等的一律的和穩步的进展，我們看见强大的极权主义国家的兴起，其彻底压制信仰和言論自由賽过从前历史上最专制的国家。我們看见：作为保証多数人自由的工具，政府在立法上和行政上权力的范圍与重要性的增大，已是一个証明了的确切事实。代替着經济的安全性的增进与消灭貧乏的运动的进展，我們看见工业危机在范圍和程度上的大增加与工人失业人数的大增加。社会的动蕩不安已經到这般地步，如果不設法加以制止，那就可能引起革命。

在表面上看起来，悲观主义者看法好象是最正确的。但在我們得到这种結論以前，我們应考查理想主义的乐观主义者所根据的前提之眞实性。这个原則肯定：更可欲的目标是为种种势力的一个复合体所完成的，这些势力的总称是“自然”。在实际效果上，接受这个原則就等于采取忽略人类智慧与努力的自流政策。結論是无根据的，直到我們已查明失敗和挫折是信賴自流政策的結果；这个自流政策把那只有人类智慧和努力可能完成的工作委之于“乔治”，委之于自然和自然律。結論不能作出，直到我們已考慮到另一可能：如果我們承认在国际間建立和平情境并在国内保証自由和經济安全的責任应为深思熟慮的人类合作的努力所完成，其結果将如何呢？就专門学术性的意义上来說，所謂放任政策是在应用上有限制的。但其有限制的和专門学术性的意义即是一个例証，足以表现一种普遍的信任，即信

任非人格的种种势力或自然有能力去做那应由人类智慧、預见和有目的的計划去做的工作。

在从前的时代里，并非一切人都是理想主义者。理想主义的哲学等于积极容許那些自命为现实主义者而感到驕傲的人們造成事变，以产生由他們私人利益和阶級利益决定的那些結果。旣然不用合作的和集体的智慧与努力去加以干涉，这就等于邀請那些眼中只有其私人利益的人們去作直接的和短期的干涉。其結果是批发式地毁灭和浪費了自然資源，增加了社会的动蕩不安的状态，和为了所謂繁荣或暫时的短促的现在，而把未来抵押出去了。如果"理想主义者"被誤导而无所作为，"现实主义者"則在其有所作为上犯了錯誤。如果前者犯了錯誤，因为他們假定自流政策(他們称之为进步或演进)必然导引到更好的情况，那末，后者則是更有害的，因为他們关于自然律的信賴之堅持是一定有利于其私人利益和阶級利益的。

双方都遺漏了一个前題或忽略了一个事实：科学和技术都不是非人格的宇宙的力量。它們只能在人类欲望、預见、目的和努力的媒介中起着作用。科学和技术有种种交互作用，在这些作用中，人类和自然共同工作，而人的因素又直接受到改变和指导。人类和物质情况共同參与工商业器具、工具和机械的发明与运用，这是任何人不想否认的事实。

但有人曾經在实践上(如果不是在言論上)否定人类对于其发明和运用的东西所引起之結果負有任何責任。这种否定使大家普遍拒絕从事于大規模的集体計划。即在目前經济危机的时期，每天都有人嘲笑这种計划的整个观念，认为它是从目光閃爍的教授們或其他同样昧于实际事务者的脑袋中涌现出来的东西。殊不知一切工业組織的成功，都由于其在一个有限范围內的持久的計划，虽然其目的是在获得利潤。更不必說，由于无計划而信任自流，在經济的不安全和战爭上，我們已付出高得可怕的代价。

我們拒絕接受在国家和国际事务上往前看的和作計划的責任，这是因为我們拒絕把那些曾应用于处理物质事务上而征服了自然的

观察、解释和考驗的方法，应用于处理社会事务之上，应用于人生关系的范围之內。結果，产生了我們的物质知識和我們的社会道德知識之間的一个极不平衡的状态。这种諧和性的缺乏是产生目前危机的一切悲慘情况的有力因素。因为物质知識和物质技术的进步已远超过社会或人生知識与人类工程的进步。我們不能把曾引起物质知識的革命的科学方法应用到与人生有直接关系的事务上去，所以我們便让物质知識統治着社会活动。

世界的物质面貌的改变是如此迅速的，也許沒有理由对于我們的心理的和道德的知識的落后这一事实感到惊异。但是有理由感到惊异的一个事实是：在战爭的浩劫、經济的不安全、民主制度的被威胁都証明有必要使道德的和理智的态度与习慣去适应于世界的改变了的形势以后，竟发生一个确定的运动，使科学态度成为现在祸害的"替罪羊"，并认为回到科学和技术发展前的时期之信仰与实践，乃是我們的救世之路。

时常有組織地攻击科学和技术，把他們看成为純粹物质的东西，认为它們篡夺着抽象的——抽象的，因为把目的和实现目的的工具隔离开了——道德教訓所应有的地位，这种有組織的攻击說明我們现在应面对的論点。我們应后退呢，抑或应走向前并应用科学和技术的方法以增进人类福利呢？我們所以不能应用科学方法去增进对于人生关系和兴趣的了解，去在人生事务上规定計划和政策，如同在物质事务上应用技术一样，其理由在历史演变上容易得到解释。新科学从那些距离人生事务最遙远的事物上开始，即是从天空的星球开始。新方法从天文学上获得的胜利走到物理学和化学上获得的胜利。其后，科学又应用在生理学和生物学的題材之上。在前进的每一阶段中，都遇到传統制度的代表們的坚决抗拒，因为他們感觉其威信是与旧信仰的維持联系着的，并感到其对于他人的阶級統治已受到威胁。所以許多科学家认为其求得进行研究的一个机会的最容易的办法，是采取一种极端专門化的态度。其結果是这种态度表示：科学家們的方法和結論并不是，而且不可能是"危险的"，因为它們和人类的

严肃的道德事务幷无接触点。同时，这种态度又維持和証实人类与自然的旧的隔离論幷加深"物质的"和道德的或"理想的"之間的分裂。

因此，当科学研究从天文学和物理学上的完全胜利以及在生物学范圍內的部分胜利走到人生事务的范圍內时，从前抗拒科学进展的那些利益和制度联合起来，对于科学的那个最高的和最重要的方面，作一个最后的进攻。根据那攻势即是最好的守势的原則，他們攻击对科学的尊敬和对科学态度的忠誠，认为它們是现在一切禍害的主要源泉。例如在流行的书刊中可看见表示让步的这样一句話："虽然科学态度时常导引到这样一个灾难，但科学态度当然是不应受譴責的。"从其上下文看起来，这里所謂"灾难"是指"导引到战争的錯誤……而这些錯誤則渊源于一个錯誤的眞理論"。依照这个作家的看法，因为这些錯誤的根源是相信科学方法不仅能应用到物质事实上而且能应用到人生事务上，所以不应把"自然科学的方法和結論錯誤地应用到人生問題上去"。

这段話在說明这样有組織的积极战斗的三个方面，是有典型性的。第一，它断言：象新近大战这样的种种灾禍是人們对于科学方法和結論的信仰之結果。第二，它譴責"自然"科学在人生事务上的应用，这就意味着：人类是在自然的外面和上面的，因此必須回到中世紀的在科学发展前的、关于一切社会的和道德的学科中的超自然的基础和观点之学說。第三，与事实相反，它假定科学方法在现在已經严肃地和有系統地应用在人生問題的研究之上。

我引用这段話，因为它如同許多反动派說的話一样，足以說明现在論点的意义。不錯，自然科学的結果在造成世界现势上曾起着伟大的作用，不管这种作用是好的或是坏的。但是"自然"科学曾被认为物质的科学，而把物质的和人文的对立起来。现在攻击科学的那些利益和制度，也就是为了一个超自然的中心組織，而努力在人生事务中維持这个悲慘的分裂的那些利益和制度。日见显著的論点是：我們将往后退呢，抑或将进而在理論上和实践上承认人文的和自然的

不可分割的統一性呢？

上述的一切对于教育有什么关系呢？要答复这个問題，請看下面这个事实：凡是从事于攻击科学的人都集中攻击学校对于科学与其在职业訓練上的应用予以更多的注意之政策。在科学和技术創造的今日世界中，他們竟建議教育应不顾科学和技术现已得到承认的地位。他們竟建議回到中古时代的教育理想，把所謂"自由学科"和文艺学科等同起来。在中古时代采取这种教育政策是很自然的，因为在当时尙沒有自然知識，而文艺学科是通过学习希腊罗馬文化的成就，从野蛮状态提高起来的最现成的工具。他們的回到中古时代的建議距离现在世界的事实是如此遙远的，它忽視现实是如此明显的，致使有人认为它是无益的空想而置之不理。但若如此輕視反动派的进攻，那将是一个悲慘的錯誤。因为这种进攻正表现那些把科学关閉在"唯物主义的和反人文主义"的房間內的势力。这些势力加强了那些使道德的"理想"在行动上变为无能、而让"物质的"作用不受人类指导的习惯和制度。

让我再回到从前說过的一句話。我說社会的理想主义者的基本錯誤是：假定所謂"自然律"是可信賴的，只需人們的偶然的合作，即可达到其可欲的目标。要吸取的教訓是：人生态度和努力是实现国际和平目标、促进經济安全、利用政治手段以增进自由与和平以及发展世界民主制度的战略中心。凡是以这个前提为出发点的人，必定能看到教育在培养习惯和态度上的基本重要性；这些习惯和态度使个人能够和热望达到和平、民主与經济安全的目标。

当大家看到这个重要性的时候，大家也可看到在我們学校中曾很少去利用科学和技术为积极工具，以培养态度和傾向并获得必要知識，去处理今日男子和妇女的問題。在外表上看起来，在所教学科与其教学法上有頗大的改变。但試批判地考查这些改变，便知它們大抵都是对于现代世界迫切需要和論点的緊急让步和适应。教育的标准和方法在大体上仍是科学和技术发展前的时期之标准和方法。

許多人认为这种說法有点夸大。但是让我們考查那些仍然支配

着所謂"近代的"学科，即科学和职业准备学科的教学之目标。在大体上，科学是作为一套现成的知識和技能来教的。它的教学不能在方法上提供一切有效的明智行动的榜样。它的教学在大体上并未顾到科学实际进入人生的状态，并未把科学作为一个最高的人文学科去教，而是把科学作为牵涉到人生关系的"外面的"一个世界的学科去教。它的教学并未联系于科学实际进入现在人生的每一方面与情形之道路。不消說，它的教学更未能联系到关于人生事务的科学知識在战胜自流的状态上可能做的事情。科学的方法和結論将不能在教育上取得基本重要的地位，直等到大家把它們看成为并利用为指导集体的和合作的人类行为之最高工具。

关于所謂实际的和职业的科学在教育上被利用的情况，我們可提出同样的批評。反动的批判家主张应把职业学科教給一般民众；这些民众，依他們的說法，不能提高到"理智的"境界，只能做有些人必須做的有用工作，而他們受了职业教育后，可把那种工作做得更有效些。这种见解表示一个公开的和明白的企图，要回到封建时代的观念和行动，"理智的"和"实用的"，自由文艺和卑賤工业的二元論的区分。維持这种使世界遭受祸害的区分論之反动措施竟被认为一种驗方，一种万应丹，而并不被认为社会的和道德的庸医杀人之术。如同关于科学的事例一样，最重要的事情是向前迈进。如同在科学上的进軍一样，在技术上的进軍应打破古代和中世紀的教育实践和理論在自由和职业之間所划出的鴻沟，而不应把由鴻沟造成的空間或窟窿作为自由社会的基础。

在对社会必要的和有用的职业中，并无內在的东西把它們分成为"学术的"专业一类，和低級的、卑賤的、不自由的职业一类。如果现在依然有这种区分的話，那是从前人类关系的阶級构造之残余。这种区分是对民主主义的否定。当一个重要的，或者唯一重要的教育問題是使带着职业傾向的教育充滿着真正自由的內容时，竟发生(不管你相信与否)一个由赫琴斯(Hutchins)校长所贊助的运动，即降低职业訓练的地位，使其在传授专門技能的特殊学校中实施之，从而使

其与自由教育完全絕緣。用一个自由的精神去鼓舞职业教育并使其充滿着一个自由的內容，这并不是一个梦想。在有些地方的学校中，所謂“实用的”学科的教学常充滿了科学的理解和其在社会的道德的应用上所固有的意义，这是一个已証明了的可能性。

如果在上述的討論中，具体提到民主信仰的話很少，那是因为这些討論对于民主观点的关系在大体上是显而易见的。在过去，当民主的人生哲学和民主制度初形成的时候，在这个国家中的种种情况使人相信民主制度对于人类是如此自然的，对于其本质是如此相宜的，所以若民主制度一度被建立，它自然会长久維持下去。在这里，我不能重述那些曾給予这个朴质的信仰以打击的种种事变。这些事变包含在对民主主义的每一有意的攻击中，包含在嘲笑其过去失敗的每一言論中，包含在对其未来表示悲观的每一言論中。我們应严肃对待这些攻击和言論，因为它們都企图建設民主主义，但不顾达到这目标的具体工具。

民主主义不是一条容易采取和遵行的道路。相反的，就其在现代世界复杂情况中的实现上来說，它是一条极艰难的道路。在大体上說，过去实行民主主义的情况頗良好的这一事实給我們以应有的勇气。如果我們的勇气应是明智的而不是盲目的，那末，除掉有勇气，我們还应认識这个事实：民主主义的成功的維持，严格要求利用最有效的方法去求得和我們的物质知識大抵相称的社会知識，并去发明与利用和我們关于物质事务的技术能力大抵相称的社会工程的形式。

这便是指示給我們的任务。如果用堂皇冠冕的名詞来說，这个任务是使科学人文化。这个任务不能在具体上完成，除非作为科学的果实的技术亦被人文化了。只有把任务仔細分析，把智慧应用到許多场合中各色各样的問題上，使科学和技术成为民主希望和信仰的侍仆，才能在具体上执行这个任务。这个动机鼓舞着思想上和行动上的忠誠心。但是除掉联系着希望和努力，我們还应养成观察和了解的自由的、广泛的、有訓练的态度，使这些态度成为和科学方法

的基本原則血肉相連的东西，成为习慣的不知不觉的东西。在这个成就中，科学、教育和民主动机合而为一。希望我們能肩負起这个时代任务。因为这是我們的人生問題。只有通过人的欲望，人的了解，人的努力，这个問題才能得到解决。

二

今日世界中的民主与教育

（1938）

民主主义和教育的关系是一个极密切交互的关系，这是显而易见的。民主主义本身便是一个教育的原則，一个教育的方針和政策。如果說一个竞选运动在教育那些参加选举的国民上的价值大于其在直接的外在的选举結果上的价值，那并不算什么新奇的說法。我們的竞选运动在实际上的教育价值并不如其可能有的那么大，但在大体上，它确曾起作用，使全国公民了解在社会中发生了什么事情，有些什么問題，有些什么被建議的足以应付今日論点的各种方法和政策。

墨索里尼曾說，民主主义已过去了，完蛋了，因为人民对于自由已感到厌倦了。在这句話中也有点眞理，并不是民主主义眞的完蛋了，至少我們希望不是如此的，而是人們对于自由、政治自由、責任、义务和接受政治自由所牵涉到的負担，眞的有点感到厌倦了。在这里有一个意义更深长的教育的原則和政策，它对于社会的每一成員在实际上（如果不是在文字上）提出这个問題：你愿意做一个自由人，站穩自己的双脚，接受作为社会的一个有效成員所应有的責任和义务嗎？

亚柏拉罕·林肯曾說明与社会支配和政治权威的每一貴族政治形式相反的民主主义，特别是不能涵盖全部民主主义的政治民主主义之意义。他說，如果沒有得到他人的同意，这就是說，如果沒有让他人表示其需要，其欲望，其关于社会事务应如何进行和社会問題应如何处理的意见，任何好人或聪明人都不能治理他人。

一位妇女告訴我，她有一次問一个很有名的美国政治家，如果他

是上帝，他将为这个国家的人民做些什么。他說："啊，那确是一个問题。我将先考查人民并决定他們需要什么，然后試图給他們什么。"

她說："啊，你知道，我已預料到你将要給我的答案。有些人在給他人什么以前，要詢問他們需要什么。"

詢問他人喜欢什么，需要什么，有什么意见，这是民主观念的一个要素。我們对于这个民主政治实践是如此熟悉的，所以当我們行使給予答案的权利时，我們并不常想起那个实践。那个实践是一种教育事务，因为它要求我們成为民主社会的成員，負責考虑我們作为个人有什么要求，什么是我們的需要和困难。

弗力克士·阿得勒(Felix Adler)表示大致相同的意见。我不引用其原文，但其大意是："不管一个人怎样愚蠢，有一件事他知道得比任何别人都更清楚，就是鞋子在什么地方夹痛他自己的脚。"因为知道自己的困难者乃是个人，即便他在其他方面无知識的或不乖巧的，所以和貴族政治的概念正相反的民主概念是：必須积极地而不是消极地征詢每人的意见，使每人本身成为权威过程和社会支配过程的一部分；必須使每人的需要与欲望有被記录下来的机会，使其在社会政策的决定上起着作用。当然，与此同时，实现民主主义的另一必要的特点是：互相討論与互相諮詢，并最后通过綜合和归納一切人的观念与欲望的表现而达到社会支配。

选票和多数統治是社会支配的外間和大抵机械的符号与表现。它們是手段，是在某一时期找到的最好办法，但在它們的底下有两个观念：第一，关于自己在社会秩序中的地位，自己福利和那个社会秩序的关系等，个人有权利和义务去形成其信仰并表达其信賴；第二，在与他人处于平等地位时，每人作一个人計算，最后产生社会的意識，作为多数人观念的共同表现。我想也許我們只是在新近才认識到那种观念是一切完善教育的本质。

即便在教室中，我們亦开始认識到：在仅是教科书和教师才有发言权的时候，那发展智慧和性格的学习便不会发生；不管学生的經驗背景在某一时期是如何貧乏和微薄的，只有当他有机会从其經驗中

作出一点貢献的时候，他才眞正受到教育；最后，启发是从授受关系中，从經驗和观念的交流中得来的。

在我看起来，那个原則在教室中的实现，便是作为教育过程的民主主义的意义之表现，沒有这个教育过程，个人不能完全照顾自己，如果他有点可貢献的东西，他亦不能对他人的社会福利有所貢献。

从前我說过，民主主义和教育有相互的关系，因为不但民主主义本身是一个教育的原則，而且如果沒有我們通常所想的狹义教育，沒有我們所想的家庭教育和学校教育，民主主义便不能維持下去，更談不到发展。教育不是唯一的工具，但它是第一的工具，首要的工具，最审愼的工具，通过这种工具，任何社会团体所珍視的价値，其所欲实现的目标，都被分配和提供給个人，让其思考、观察、判断和选擇。

如果沒有輸电管把电力送到作坊和工厂，把灯光送到家庭，大发电站的发电机还有什么用处呢？在某处的中心，不管存在着怎样好的理想、資源、过去經驗結果和过去人生文化等，只是当它們被执行和分配后，它們才是有意义的。不仅在民主社会中是如此的，在任何社会中亦是如此的。当然，在民主社会中，其特殊目的和目标必須如此分配着，致使它們成为社会成員的心理和意志的一部分。因此，如果民主社会中的学校要成为眞正的教育机关，它对于民主观念的貢献是使知識和了解，簡言之，使行动的力量成为个人的內在智慧与性格的一部分。

我想我們从欧洲的反民主的国家中可以学习一件事，就是应严肃地准备我們的社会成員，使其完尽民主社会的义务和責任，如同欧洲反民主的国家为了实现它們的目标和理想，严肃地形成其人民的思想、心灵与性格一样。

但这并不意味着：我們应效法他們的普遍的宣传政策，应濫用学校、无綫电广播、新聞刊物等去灌輸独一的观点，而压制其他一切事物，而是意味着：我們应严肃地、认眞地、大力地利用民主的学校与学校中的民主方法，并应在自由的精神中教育国家的少年和青年去参

加一个自由的社会。也許因为我們距离欧洲的扰攘的局面很远，可从在那里发生的可怕的悲剧中吸取教訓，所以我們更严肃地对待民主主义的观念，詢問我們自己什么是它的意义，并采取步驟，使学校成为标准自由人明智地参加自由社会的更完善的工具。

我不消告訴讀者，約在一百年前，我們的免費的公共学校制度的創立和提倡之原因，是因为当时如賀来斯·孟恩(Horace Mann)和亨利·巴納得(Henry Barnard)等人曾认識到：公民需要参加他們所謂的共和政府；公民需要受教育，而这种教育只能通过免費教育系統来实施。

如果你閱讀当时人的著作，你便知道当时的学校是怎样少，是怎样穷，其实际上課时間是怎样短，并根据賀来斯·孟恩所說的，一般富裕的公民只顾自己儿童的教育而漠視任何人的教育之态度是怎样普遍。

我們可回忆他严厉地控訴富裕的阶級漠視民众教育，并有力地指出：他們正走着危险的道路；不管他們自己的儿童受了怎样好的教育，如果不让民众受教育，民众将腐化下去，最后則富裕的阶級与其儿童亦蒙其害。他說："我們并不想以这里的多头的暴君去代替海洋彼岸的独一的暴君。"除非我們使公民受教育，否則我們将有多头的暴君。

我特别提到賀来斯·孟恩，因为他和另外一些人的观念与理想在很大的程度上已經实现了。我想即便賀来斯·孟恩，亦难預想到比我国某些地方现有的一个更优良和更宏大的学校計划、学校建筑和学校設备。就机械的和外部的方面来說，这些教育政治家于一百年前所爭取的事物，在頗大程度上已实现了。我这句話应略加修改。我們知道許多乡村学校，特别是在落后的各州的乡村学校，是怎样貧穷的，其設备是怎样簡陋的，其学年是怎样短促的。但是在某种意义上，就已有的最好成績来說，賀来斯·孟恩等人的切近的理想已經实现了。不过，我們今日有的教育和民主主义的关系这一問題和百年前提供学校建筑、学校設备、学校教师和学校經費的問題是同样尖銳

和严重的。

如果，如众所周知，民主主义在整个世界中已处于或多或少的不稳定的地位，甚至在我們国家內亦有力量日增的許多敌人，我們不能輕易假定民主主义必将继續下去。如果我們真有这种想法，其理由之一是：我們对于民主主义的观念感到如此满足，致使我們有意无意地在祖先建国时或在南北战爭废除奴隶制时建設民主主义的工作已完成了。我們想象它已建立起来了，我們只須坐享其成罢了。

我們虽然未曾明白說出，但我們认为民主主义是靜止的，好象遺产可以传授的东西，好象可以支付和取用的一笔存款。我认为我們已經过的危机将是有价值的，如果我們从此吸取教訓，知道每一世代应重新建立民主主义；知道民主主义的性质和本质并不是可由某一人傳給另一人或某一代传給下一代的东西，而是要根据我們逐年参預的和逐年变化极剧烈的社会生活之需要、問題与情况，去重新創造的东西。

关于现在社会的、經济的和政治的問題，当人們往后看，好象在过去有我們今日所应做的模范时，我感到憤怒和真正的忧愁。我希望对于尊重偉大的美国传統，我并不后于他人，因为传統可能作为一个情緒和一个观念从某一代传給下一代。我們从过去继承了一个伟大的和宝貴的遺产，但是为了实现它，为了从观念和情緒方面去解释它，我們应用大力使这个传統体现于我們在现在情况下彼此交互影响的社会关系之中。由于生活情况的改变，維持民主主义的問題变成新的問題，从而加在学校上，加在教育制度上的責任不是仅仅陈述这个国家的开創者的种种观念、希望和意向等，而是要教导青年，使其知道什么是一个民主社会在目前情况下的意义。

日前我閱讀了一段話，称这个国家现有过半数的工厂工人都在五十年前所沒有的工业中做工。这意味着，专就工人数目上来推論，有半数的旧工业已被淘汰，而为新工业所代替。說这段話的一个科学家指出：在每个工业中每个工人所做的工作，都直接間接渊源于过去半世紀来物质科学的进步。换句話說，在物质世界中，在物质

商品和物质事物的生产的世界中，过去五十年来知識和科学的进步，已使人类的活动发生革命性（革命性这个名詞幷非夸大）的变化。

在这些情况之下，除非我們把传統和遺产审慎地改变为现在社会或社会关系的实在，我們怎么能想我們能依賴过去科学和工业发展前所形成的优良高貴的遺产去生活呢？

在百年前，賀来斯·孟恩和其他教育家工作的时代，美国基本上还是农业国家。进入我們物质生活的形成中的我們所最熟知的种种事物在当时尙不存在。鉄路剛剛开始有，但是我們熟悉的其他伟大发明仍隐藏在未来的暗影中。即便在那些更早的日子里，湯馬斯·杰斐逊（Thomas Jefferson）已預料到制造工业的过速发展可能給人类带来灾祸，因为他认为占有和耕种自己土地的农民是任何民主社会的脊椎。他认为农民能支配其自己的經济命运，所以能站稳自己的双脚，能做一个自由国家的一个眞正自由的公民。他害怕人們丧失了經济独立的安全性而須依賴他人时所可能发生的后果。

既便属于另一学派的亚历山大·汉密尔顿（Alexander Hamilton），在說到法官时，亦认为凡控制法官生活資料者亦控制其意志。如果这話对于坐在审判席上的法官来說是正确的，那末，在很大程度上对于一切人来說，必定亦是正确的；由于工业上和財政上的急剧变化，我們现有的經济情况，使千百万人民对于其生活資料的情况，只有最小的支配权。这当然是需要个人和公众考虑的一个問題，但这是一个更严重的問題；它是一个民主主义前途的問題，是一个在大多数人处于經济不安全情境中幷在經济上依賴于他人意志，至少是依賴于雇主所安排的条件的这种情境中，民主主义如何能获得安全的問題。

我提出的这个論点是許多方面中的一个，說明教育和民主主义的关系在今日所采取的形式异于过去許多教育家假定“只要我們有足够的学校，有校舍，有完善的学校設备，和有受过訓练的教师，保証共和制度的必要教化将自然随之而来”的时期所采取的形式。

今日教育問題是更深刻的，更尖銳的，更困难的，因为它要面对近代世界的一切問題。新近我們看见为了反对和抵抗法西斯的、极权的、专制的国家的侵略而組成的民主国家的軍事联盟之活动。我不拟討論这个論点，但我要提出几个問題。当我們假定我們和其他某些盟国的人民是眞正民主的，我們已完成民主主义的目标和目的，而我們所应做的一切只是站起来抵抗非民主国家的侵略的时候，我們的意思是什么呢？

我們不幸都知道在德国和意大利的新近的种族歧視的情形。但我們完全沒有种族歧視并已建成一个完美的民主社会而足以自豪嗎？我认为我們对黑人的待遇，我們的反犹太主义，我們对于国境內的外来移民的与日俱增的（至少我恐怕它是在增长着的）严重的对立，便是这个問題的一个充分适当的答案。在这里，关于教育，我們有一个問題。我們的学校做了些什么去培养消极的容忍性，使我們容忍种族不同或肤色不同的人呢；我們的学校做了些什么去积极地、进取地、建設性地培养民主社会所需要的相互了解与善意呢？

我們反对，正确地反对，极权国家为了压制一切自由与自由研究所作的虛伪宣传之潮流，但在这些关系上，我們的情況又怎样呢？我知道在許多学校中有奇异的宣誓仪式，六岁以上的儿童都站起来并宣誓效忠于国旗，效忠于国旗所代表的一个不可分的国家、正义和自由。我們把符号当作现实的代替品，这样自欺已到什么程度呢？我們的公民、立法者、教育工作者认为只要使儿童背誦誓詞，即已灌輸了爱国主义，他們这样欺騙自己的良心已到什么程度呢？他們知道什么是效忠和忠誠嗎？当政党竞爭和阶級区分依然使我們的国家处于或多或少的分裂状态之下的时候，他們所謂一个不可分的国家是什么意思呢？那就是一个不可分的国家嗎？背誦口头誓詞便在教育上保証了一个不可分的国家之存在嗎？

关于自由和正义，我亦可提出疑問。我們做了些什么事情，使自由和正义的观念，从形式的仪节中，变为学校男孩和女孩的理解、識见和眞正的忠誠？

我們反对，正確地反对，借口于对祖国忠誠而灌輸夸大的片面的民族主义，但青年不能完尽其所承担的伟大責任，直到我們的学校明了在一切生活关系中，什么是爱公众的精神和良好的公民資格。

我們有理由惋惜，正确地惋惜，欧洲极权国家依賴实力的政策。我們做了些什么去培养青年的观念，使其认識智慧和了解的方法、善意和互相同情的方法对于实力的优越性呢？我知道在許多方面，我們公共学校是值得贊扬的，因为它們做了許多事情去打破阶級区分，去培养对于更伟大的人类的情感，去培养把人类都看成为一个家庭的成員的情感，但是我不相信我們已做了能够做和需要做的事情去打破使人們互相分离的通常的势利心和成见，我不相信在这个关系上，我們的学校已做了其能够做和应該做的事情。

談到实力作为解决社会論点的方法时，我們不幸地只須观看我們国内外的情势。在世界的现状下，显然有一群与日俱增的人們认为能保証我們安全的唯一办法，是增进我們的海陆軍并使我們的工厂永远准备制造軍火。換句話說，我們也相信：实力、物质的粗暴的力量，到底还是最好的最后的依靠。

由于我們在世界中的幸运的地位，我想，如果我們利用我們的資源，包括我們的財政資源，去建成一个眞正的、实在的、有效的民主社会，我們便能在国内和对世界其余的部分，保卫民主制度，这种保卫比較信仰实力、暴力、战爭所能給予的保卫是更可靠，更持久，更有力的。我知道我們的学校做了很多事情去灌輸和平观念，但我有时怀疑，这种教育是否超越了情感爱好阶段，而进一步使青年认識和平在世界中的实际意义，认識合作、善意、相互了解的意义。

我曾努力喚起你們首先注意民主主义和教育間的內在的、重要的、有机的关系，这种关系可从教育或学校方面和从民主主义的意义方面看出来。我曾試图随便举些例証去說明在准备青年使其参加建設，永久重新建設——因为我已說过这种工作不能一次完成——一个眞正的民主社会时，学校有些什么問題。在結束时（如同我在开始时）我要說，归根到底，民主主义的問題是个人尊严与价值的道德問

题。通过互相尊重，互相容忍，授受关系，总結經驗等，民主主义到底还是唯一的方法，使人們能成功地进行我們全体都牽涉在內（不管愿意与否）的实驗，人类最伟大的实驗——在这共同生活的实驗中，每人的生活，在最深刻的意义上是有利的，对自己有利，同时复有助于他人的个性之培养。

三

民主对教育的挑战

(1937)

凡曾閱讀賀来斯·孟恩著作的人都知道他是进步的教育之鼻祖，这不仅是因为他的关于应如何对待儿童的观念在当时是很进步的，不仅是因为他主张在学校中和在师生关系上应有一个亲切的和人道的气氛，而主要的是因为他是預言家，肯定免費的公共教育对于民主的生活方式，或引用他自己的話，对于“自治政治的共和制度”的存在与維持是絕对必要的。

在他服官若干年后所发表的一篇重要演說中，他称他虽然深信男人和女人有自治的能力，他也知道它只是一种能力而已，并非完全天賦的才能，他又称让一切人受公共教育是使能力变为实在的唯一方法。

他說:“教育是我們唯一的政治安全；在这个船以外只有洪水。”他又說:“公共学校是人类的最大发现。其他社会机关是医疗的和补救的。这个机关是預防的和解毒的。”

专就其提倡的制度——即是用公共稅收来办的公共学校系統，訓练教师的师范学校等——来說，賀来斯·孟恩的理想，虽未完全实现，但于近百年来已实现到一个可惊的程度。不过，賀来斯·孟恩所要解决的問題现在仍然存在。在很大的程度上，我們现在已有他所要爭取創立的制度。但是现在我們依然有一个問題，也許是比以前更迫切，更困难的問題，就是如何使教育制度适应民主社会和民主生活方式的需要之問題。就学校作为政治民主的安全之工具来說，我們的确不能停留在我們已有的成就上。

贺来斯·孟恩在一篇演説辞中曾提出一个問題：儿童們在学校中受教育，是仅仅为了他們自己和其私人利益呢，抑或是为了那些在成人生活中等待他們的社会义务和权利呢？我們今日可提出同样的問題。

依我的看法，关于民主主义的观念，我們所能犯的最大錯誤，是把民主主义看成某种固定的东西，看成为在观念上和在外部表現上都是固定的东西。

民主主义的观念本身，民主主义的意义，必須不断地加以重新探究；必須不断地发掘它，重新发掘它，改造它和改組它；同时，体現民主主义的政治的、經济的、社会的制度必須加以改造和改組，以适应由于人們所需要与滿足这些需要的新資源的发展所引起的种种变化。

沒有生活方式站着不动或能够站着不动；它或者往前走，或者往后退，往后退的結果是死亡。作为生活方式的民主主义不能站着不动。如果它要继續存在，它亦应往前走，去适应当前的和即将到来的变化。如果它不往前走，如果它企图站着不动，它已开始走上导引到灭亡的道路。

因为民主主义为了要继續存在必須改变和前进，所以我想我們有民主主义对于教育所提出的挑战。在百年前生活情况简单的时候，当社会团体是乡村和小社团的时候，当改变近代社会的最大多数的发明尙未出現——至少对于生活方式尙未发生大影响——的时候，并非毫无理由提出这样的观念：认为个人生来即有一种民主的热望；有了这个天生的根性和傾向作为基础，学校教育便能使个人在民主社会中完尽其在生活上的义务和責任。在今日的复杂广大的情况中，这样一个观念是錯誤的。只是当年輕的一代在学校中学习过了解起着作用的种种社会势力、它們运动的方向和交叉的方向、它們产生的后果、若它們被知道并为智慧所控制它們可能产生的后果的时候——只有当学校提供这种了解的时候，我們才能确信学校已迎接民主主义对于其所提出的挑战。

我們的学校已完成这些事务嗎？它們未能完成这些事务到什么程度呢？除非它們完成这些事务，这船在洪水中便不是安全的船。这船将为外界势力的洪流所卷去，搖蕩，飘流，无目的地随着近代生活的潮流而旋轉。如同民主主义为了继續存在必須行动，往前行动一样，在民主社会中的学校亦不能站着不动，不能滿足于和滿意于其已有的成就，而应愿意从事于学科、教学法、行政的改造，包括那有关师生关系和学校与社会生活关系的更大組織之改造。如果不能这样做，学校便不能为民主主义继續存在所需要的那些势力获得明智的指导。

只是当学校使青年了解社会势力的运动与方向，了解社会需要和滿足这些需要所能用的資源的时候，学校才能迎接民主主义的挑战。我用"了解"这个名詞而不用知識这个名詞，因为不幸有这样多的人們把知識和"传聞的知識"等同起来。传聞的知識是关于事物的間接的知識，我們不能保証在"关于事物的間接的知識"中将跟着产生了解——明智行动之源泉。关于事物的間接的知識是靜止的。我們不能保証在任何分量的传聞的知識中，即便传授得更巧妙，将会形成明智的心理态度。的确，任何态度的形式大抵都委之于机遇，委之于校外的影响于个人的种种情况、环境、接触、交际、压力等。

我的意思并非說我們可以不要知識和传聞的知識，即能有了解；我的意思是說我們不能保証；如同我在上面所讲的，知識的获得和积累将能培养那些足以产生明智的行动之态度。

我記得在許多年前，当我在中国的时候，有人告訴我那里最初一次选举的进行是很老实的。在举行第二次选举以前，布来斯(Bryce)著的"美国民主政治"的中譯本出版了。关于政客，竞选机构，塔曼尼厅(Tammany Hall——該厅在紐約，系美国民主党的俱乐部——譯者)及其他类似制度怎样操纵选举，使中国有了传聞的知識。这种知識在中国的政客中培养了一种态度，但不是明智的或对社会有益的态度。

知識、传聞的知識和了解的区别并非一个复杂的或哲学的事务。

一个人可能知道汽車的全部构造，可能說出机械的一切部分的名称并說出它們的功用。但除非他知道机械怎样动作和怎样操作它，如果它动作得不对，他也知道怎样使它动作得对，他不算了解这个机械。在任何范围内，你可同样作这个簡单的比喻。

了解应是与事物怎样动作和事情怎样做有关联的。了解在其本质上是联系于动作的；但传聞的知識在其本质上是脫离动作的，或偶然在彼处与此处联系于动作的。

在近年来，我們听到許多关于学校与生活隔离和克服或減輕这种隔离的种种方法的話。我要强調的論点是：学校的隔离亦即是知識和实践的隔离。因为社会生活，不管它在其他方面的意义如何，永远是正在进行着的并产生着結果的种种活动的复合体。

所以我将要問，我們的学校的学科、方法和行政，在使知識、传聞的知識和技能联系于社会上事情怎样做和可能怎样做的情况时，这种联系工作已做到什么程度。因为只有在知識和行动的結合中，教育才能培养关于民主社会继續存在所必需的目前种种社会势力、运动、問題、需要之了解。

例如让我們考虑两种好象要打破知識和社会行动的隔离之近代教育傾向。第一种傾向是社会学科在美国学校中所占据的日益重要的地位。

社会学科，比較学校中所教的許多其他学科，对于社会生活好象有更密切的关系，所以社会学科在課程上的增設与注重应是学校系統迎接民主主义的挑战之一个工具。

但是具有决定性的問題是：社会学科的教学，不管是經济学，或政治学，或历史，或社会学的教学仅是注重关于目前社会的传聞的知識呢，抑或是联系于已做的事情，要做的事情，和怎样做事情呢？如果第一种教学的傾向占优势，我能想象更多的社会学科在課程中的增設只能加重已經很繁重的課程之負担，其列入課程中的原来目标，其培养在一切范围内（这个复杂范围目前包括政治的，但亦包括其他的）的良好公民資格的目标便消失了。

为了說明这个論点，我可提及那假定是特别訓练政治的公民資格的学科——公民学。我想，社会学科的这一方面有被淹沒在混杂的社会学科的大洪流中的危险。在最初設置公民学的时候，我想大家对于传聞的知識的神奇的和魔术的力量都怀有信心。有些人相信：只要学生們学习联邦宪法和州宪法，学习一切官吏的名称和职务，学习政府机构的其他的事情，这样便准备了他們做良好的公民。但在学生們中間有許多人，恐怕在我們中間也有許多人，在学习了这些事实以后而进入成人生活时，常会变成熟练的政客和政治机构的容易夺得的俘虏，变为政治的歪曲宣传和其偶然閱讀的报紙的受騙者。

在学校中也曾获得少量的知識或传聞的知識，但这种知識并未联系到实际上；我恐怕它现在仍未联系到政府在实际上是怎样运用的，政党是怎样形成和管理的，政治机构是什么，給予这些机构和政客以权力的是什么等。如果学校不仅給学生以关于政府机构的形式的、解剖学的知識，而且使其了解其他地方政府怎样通过給予特别恩惠和討好工业权势以执行其职务，那末，在事实上，在有些都市里，这可能是危险的事情。

在以“在理性面前退却”为題的一篇演說辞中，郎塞洛·霍格本(Lancelot Hogben)說：“当你自問，为了增高、減低或維持人口的某一确定水平而应該做些什么时，你立刻发现你要知道一大堆不同的事物，但若你想解答一个更普通的問題，如人口怎样增加的問題，则不需要知道这些事物。”

人口問題确是社会福利的一个重要問題。但它牵涉到的原則可应用到政治的全部范围之上。如果在学校中各班学生都問：“为了在各州，各地方，全国內，給我們眞正民主的政府，应該做些什么呢？”我想，我想，的确我們应考察許多事物，并且从研究这問題所获得的知識将更多于当我們把民主政府看成为一个旣成事实而不問其如何工作或应如何工作时所获得的知識。

作为課程的一部分的自然科学，虽然不是社会学科那样新近的发展，但也是相当新近的。自然科学曾作一番斗爭，才在学校中取得

立足之地。它們在爭取地位时，要克服陈旧的、古典的、数学的、文学的課程所作的抗拒。

的确，在近代生活中，自然科学比較从前传下来的許多学科，对于实际生活和人生关系，有更密切的关系。可以毫不夸大地說，科学，通过其在发明和技术上的应用，是近代社会中产生社会变化和形成人生关系的最伟大的力量。可以毫不夸大地說，它引起了一百五十年来人类共同生活的情况的大革命；并且从机器时代进到电力时代以后，科学还可能引起更大的社会变化。

复次，关于学校教材与生活的隔离，和与之对立的能使学生了解社会势力并在民主主义的維持与发展中发揮明智作用的学校教材与生活的結合这件事，我要問：如果科学給予人类的資源能用以增进普遍的民主的社会福利，那末，科学的教学联系于科学的现有的和可能有的社会結果已达到什么程度呢？我知道科学的教学已有很大的改进，但我恐怕这种教学常把科学看成为一个单独的、隔离的学科，并且还有許多人，包括許多科学家在內，相信"純粹"科学若联系于社会实践，它将被沾污。但若沒有这种联系，学生对于目前正創造着和将来可能改造人类社会的种种势力，将获得很少的明智的了解。

我不知道我是否特别关心于选擇共产主义或法西斯主义的問題。我恐怕对于这問題的过分注意将給人以这样的印象：我們或早或迟必須作这样一个选擇。就我所能看到的来說，維持民主主义的希望在利用科学給我們的巨大資料，去开創一个不仅是物质丰裕和物质安全的时代，而且是文化的机会平等的时代，是每人有充分发展其能力的平等机会之时代。

除非学校的科学教学能使学生了解那些形成社会的势力并了解有組織的智慧或科学怎样能被应用于有組織的社会行动之上，民主主义的前途是不安全的。有組織的智慧的資源在目前社会中正起着作用，但是它是在不利于維持民主主义的政治的和經济的情况中起着作用的。如果单在一个世代內，心理学和自然科学能有系統地和有机地联系于学生的了解，使其不但了解社会现状是怎样的，而且了

解它怎样可能被合理地指导，那末，我对于民主主义的前途，将沒有什么忧虑。

也許有人认为我忽略了一个事实，学校不仅在知識的获得上花了很多时間，而且在技能的获得上花了很多时間。在一个竞爭的貪欲无厌的社会里，学校如此重視知識或技能的获得，这是不足为怪的。但可以說，各种职业教育(包括专业教育)的运动是近四十年来教育的最显著的特征，它給予这样的动向的統一性，比較任何其他事物所給予的都更多。

这种对职业和专业教育的重視，如同对社会学科和自然科学的重視一样，也好象反駁了我們的学校是和现代生活隔离的一种說法。

但是重要的問題是：整个职业教育运动是跟社会生活的什么方面和情况有最密切的关系呢？显然，今日这种运动的目标是在为青年准备就业或謀生。这种准备在技术方面可能是很有效的，但毕业生并不能了解那些工业或专业在今日社会生活中所占的地位，亦不能了解这些职业和专业能做些什么使民主主义成为一个有生命的、継續生长的东西。

在我看起来，設置特别的学校，称之为"劳动学校"，使它們培养近代社会中劳动竞爭的領袖，而这些学校又須不断斗爭以維持其存在，就是在我們的教育系統中頗可忧虑的事情。在一个眞正民主的教育系統中，在一个眞正民主的社会中，劳动的历史、劳动的意义、劳动的可能性等不应是整个教育計划的一部分嗎？或从另一方面来看，我們怎样能解释医药的专业，除掉某些显著的例外，为什么要衷心地反对医药的社会化，反对使公共卫生成为公众的共同資产呢？我們怎样能說明为什么有許多受过所謂适当的专业教育的律师們，常是某时某地和最反动的政治的和社会的論点之辯护人呢？

这些問題至少是值得提出的，即便我們不能求得其答案。这些問題好象指出，在很大的程度上，工业的、职业的、技术的专业教育之运动既未能使青年了解什么是目前的社会势力与需要，又未能使其了解可能做些什么去保証一个永远生长的民主生活。

霍格本在上面提到的演説辞中說:“政治家和文学家的訓练不让他們預见那些他們生活在其中的社会所形成的技术势力……科学家和技术家的教育使他們对于自己行动的結果采取漠不关心的态度。”这些是很强調的話。它們指出，在我們的教育系統中，有一个大鴻沟 实际指导民众事务的人們缺乏預见，因为他們不了解那些在实际上形成社会的技术的势力。在另一方面，一般科学家和技术家的教育又使他們对于其自己活动的結果采取漠不关心的态度。因此，沒有人考察现有的改良社会所必需的知識之資源。

我提出的問題是：教育家的职务是否在使学校給予的教育能使毕业生离校后能考察现有的改良社会的知識。

今日欧洲不信任代議政府的理由之一是：有些人感觉政客們只是說得好听，写得流利，辯論得有力而已，但是当他們遇到危机和有采取行动的必要时，他們便不能胜任了。如果我們能拯救我們的国家，使一般人免于对政治发生反感，免于对那些能說話、能辯論，但不知道怎样行动以处理其社会問題的政客們发生反感，那末，牺牲純粹知識的一点純粹性，让它随处为其和行动的关系所沾污，这可能是有代价的。

教育(如果眞正是教育的話)必須有养成态度的一种傾向。养成在明智的社会行动中表现出来的种种态度之教育傾向，是不同于灌輸教条的教育傾向的，这正如确定明智的目标，是不同于向空中随便乱放枪，而幻想无論如何总会有一只鳥儿可能飞来碰上其中某些子弹的。

在无目标的教育和灌輸教条的教育之間，有一种中介的教育。这种教育使教材和求知識的方法联系于对事情怎样做和可能怎样做的了解；其方法并非要使人浸染于某种最終极的哲学，不管这种哲学是来自卡尔·馬克思，或墨索里尼，或希特勒，或其他任何人的；而是要使个人如此了解现在情况，致使明智行动的一个态度将从社会了解中产生出来。

在細目上：在今日人生的——政治的、經济的、文化的、家庭

的——具体关系的整个范圍內，我眞不知道什么是民主主义。我欣然作这种自卑的坦白，因为我猜想沒有其他的人知道在完全具体的細目上民主主义是什么。但是我确信这个問題是今日教育家最要予以严肃注意的問題。

什么是民主主义的眞正的意义？在现在的复杂的生活中，它的結果是什么呢？如果我們能解答这些問題，其次的一个問題是：我們将給予学校工作以什么方針，使整个民主生活方式的丰富性与完美性得到发展？依我看来，这些問題的集体的合作的研究是进步教育的现在的突出的任务。

四

民主与教育行政

(1937)

(一)

我在教育行政方面的經驗是有限的。对于一个包括有許多对学校行政具有广泛經驗并继續从事于这一工作的人們的团体，我不应該冒昧地討論关于学校行政的詳細情況。但是对我所建議的这个題目却有关于学校行政与民主理想及民主方法之間的关系，有关于教育与民主之間的关系这个一般性問題，而对于这一点我是有过多年长时期的相当考慮的。所建議的这个題目涉及到这个一般性問題的一个特殊方面。于是在开始时我先对民主的目的与方法这个广泛的主題讲几句話。在这个問題方面我要說的一些內容必然是陈旧的和熟习的。但也似乎需要重述一下一些旧的观念，以便在討論到特殊問題时有一个准绳。

第一，民主較之一种特殊的政治形式、一种管理政府的方法、以及通过普选和被选出的职員来立法和处理政府行政的方法要宽广得多。当然，它是这一点。但是它要比这一点广泛些和深刻些。民主的政治和政府的这一方面是实现目的的一个手段，至今所发现的一个最好的手段，而目的則在人类关系与人格发展的广大領域之中。如我們所常說的，它是一种生活方式，是一种社会的和个人的生活方式。我們也許还沒有体会到这句話所包含的一切意思。作为一种生活方式的民主的关鍵，在我看来，似乎可以这样表达出来：在形成調节人們共同生活的价值的过程中必需要有每一个成熟的人的参与：从一般

的社会福利的观点看来和从个人的充分发展的观点看来，这都是必要的。

普遍的选举权、重复的选举、在政治上当权的人們对投票者負責以及民主政府的其他因素，这些都是我們所曾发现的实现以民主为一种眞正人类生活方式的目的的有效手段。它們都不是最后的目的和最后的价値。我們要根据它們对于目的的貢献来判断它們。把手段上升为它們所服务的目的，这是偶象崇拜的一种形式。民主的政治形式仅仅是人类的智慧在一个历史的特殊时期以內所設計的一些最好的方法。但是他們是以这样一个观念作为根据的：即沒有一个人或有限的一群人是十分聰敏和十分良善的以致无需乎別人的同意就去統治别人；这句話的积极意义是：凡为社会制度所影响的一切人們都必須共同參与在創造和管理这些制度之中。每一个人都生活在制度之下，他的行动和享受以及他所变成的結果都是受这些制度所影响的。这是一件事实。所以在构成这些制度的过程中他将要有他的发言权，这又是一件事实。这两件事实乃是同一事实的消极方面和积极方面。

政治民主的发展是用互相商量和自愿同意的方法来代替用强力从上面使多数人屈从于少数人的方法。牵涉到固定的从属关系的社会安排，乃是用压制来維持的。压制不一定是物质上的。在一个短时期內也曾有过一些仁慈的专制政府。但是某种形式的压制是曾經有过的；也許是在經济上的，但确实是在心理上和道德上的。使人們不参与活动，这一事实本身就是压迫的一种微妙的形式。它不給与个人机会去思考和决定对他們有好处的事情。另有一些人被认为比較聰敏一些而且在任何情况下他們都有較大的权力，于是他們替人們决定問題而且决定从属者們所借以达到享受好处的方法和手段。这种压制和压迫的形式較之显明的威胁和抑制要巧妙得多和有效得多。当它已成为习惯而体现于社会制度之中的时候，它就似乎是正常的和自然的事态了。群众通常就会变得不感觉到他們有发展他們自己力量的要求。他們的經驗是如此地受着局限，以致他們并不意識

到有这种局限性。他們作为个人，並不是唯一的受害者，而整个社会团体也被剝夺了发展其潛在資源为人类服务的可能。这是民主思想的一部分。被压抑着的群众中的个人也許不是很聪敏的。但是在一件事情上他們比任何人都聪敏些，那就是：当靴子太緊窄的时候，是他們感觉到受罪。

民主的基础是信仰人性所具有的才能；信仰人类的理智和信仰合伙和合作經驗的力量。这並不是相信这些事物本身就已經完备了，而是相信如果給它們一个机会，它們就会成長起来而且就能够継續不断地产生指导集体行动所必需的知識和智慧。对于社会行动所作的每一种专制的和权威的計划都是根据这样一个信仰：即所需要的理智只限于优越的少数人才有，这些人由于自然的天賦，具有控制别人行为的才干和权利；他們拟訂原則和規程；他們指导着貫彻执行这些原則規程的方式。对于这个观点，人們有許多意见的，要想否认这一点是愚蠢的。这个观点在人类历史大部分的时期內在社会团体中控制着人类的关系。民主的信仰是在人类历史最近最近才兴起的。即使现在在民主存在的地方，人們的思想感情中还充满了从上而下的領导观念，充满了人类历史中早期以来所長期发展起来的观念。在民主的政治制度在名义上建立起来之后，人們在家庭里、在教会里、在工作中和在学校中仍然还存在着一些看待生活和处理行为的信仰和观点、方法，而这些信仰和观点、方法乃是当男女受到外在控制，屈从于专横权力时所形成的；而經驗指明：只要这些信仰和观点、方法在这些地方还存在，政治上的民主就是不可靠的。

相信平等，这是民主信条中的一个因素。然而它並不是相信自然天賦的平等。宣布平等观念的人們並不认为他們是在发布一項心理学上的主张，而是在发布一項法律上和政治上的主张。一切个人都有权利受到法律的平等对待以及在其行政管理中有平等的地位。每一个人总是生活于一些制度之下的，而他所受的这些制度的影响都是平等的；如果在数量上並不如此，在质量上是如此的。每一个人有平等的权利来表达他自己的判断，虽然当他的判断与别人的判断构

成一个集合的結果时他的判断的重要性在数量上也許并不是平等的。簡言之，每一个人都同样是一个人；每一个人都享有平等的机会来发展他自己的才能，无論这些才能的范围是大是小。再者，每一个人都有他自己的需要，而这些需要对他自己看来是重要的，正象别人的需要对别人看来是重要的一样。自然的和心理上的不平等这一事实本身就更成为理由通过法律来建立机会上的平等，因为否则自然上和心理上的不平等就变成了压迫天賦較差的人的一个手段。

我們所謂理智的东西在数量上的分配是不平等的，但是民主的信念是：这种理智是足够普遍的，因而每一个人都是有所貢献的，至于其价值的大小則只有在它参与了为所有人的貢献所构成的最后的理智总汇之中时才能估計得出来。反之，任何权威主义的体系都假定：它的价值是受某种先天的原理所估定的；而这些先天的原理或者是以家庭出身为根据，或者是以种族顏色为根据或者是以所具有的物质財富为根据，否則，就是以一个人在这个旣存的社会系統中所占有的地位和等級为根据。相信平等的这个民主信念是这样一个信念：每一个人都应該有机会来貢献他可能貢献的任何东西，而他的貢献的价值是由它在由类似的貢献所組成的这个整体中所占有的地位和功能来决定的，而不是根据任何类型的先天地位来决定的。

以上所述，我們着重指出了在民主生活方式中和个人的經驗联系着，有效地解放理智的重要性。我是有目的地这样做的，因为民主在我們的心里时常自然地和行动的自由联系在一起而忘了为指导和保証行动自由所必要的自由理智的重要性。除非在个人行动自由的背后有理智和有学識的信念来支持它，否則，它的表现几乎可以肯定将产生混乱紛扰的結果。民主的自由观念并不是說每一个人都有权利做他所喜欢做的事，即使附加一个条件“不得干涉别人同样的自由”。当观念并不总是由語言中表达出来时，而且当它时常不是完全由語言所能表达出来时，根本的自由就是心灵的自由以及产生理智自由所必需的在一定程度上的行动与經驗的自由。“人权法案”中所保証的自由的方式也都是属于这类性质的：信仰与良心的自由；表达

意见的自由；集会商討的自由；作为沟通工具的出版的自由。保証要有这些自由，因为如果沒有它們个人就沒有自由的发展而社会也被剝夺了它們所可能貢献的东西。

有人也許要問：这些事情和学校行政有什么关系？凡在涉及到一群共同活动着的人們的事务中就存在着某种类型的政治、控制。把政治局限于华盛頓和沃耳巴尼的观点是肤浅的。在家庭里、在工作中、在教堂里、在每一个社会团体中都有政治。总是有些规則，决定着个人在一个团体中怎样彼此联系地活动着。这些规則如果不是由于法律制訂的，也是由于习惯所形成的。

一个民主的政治政府对一些特别集团以内的活动条件应該控制到一个什么程度，这是一个在理論上和在实践上有爭論的問題。例如，目前有人认为联邦政府和州政府給予工业和商业集团过多独立行动的自由，而另外一些人則以为目前政府在各方面都抓得太紧了。我不需要討論这一方面的問題，更用不着試图去解决它。但是必須指出：如果在指导一些次要的社会集团时流行的調节与管理的方法是不民主的，不論它是直接地不民主，或是間接地不民主的，或是两者兼而有之，那么反过来这就势必使得从广义上所理解的公民的感情、思想、行为等方面的习惯受到不利的反应。任何控制有組織的社会利益的方法对于参与这些集团活动的个人，在他們的性情与嗜好、态度、兴趣、目的和欲望等等的形成中，都必然起着重要的作用。为了說明这个問題，我只需指出这一点就够了：即现有的工业系統对于雇主和工人双方无論在道德上、情緒上和理智上都是有影响的。至于特殊地讲来这些影响到底是什么，关于这一事情我們知道得很少。但是我认为凡对这个問題有过思考的人們都承认：在一天之中大部分醒着的时候人們从事各种活动时所采取的方法以及在获得生計和获得物质上与社会上安全的事务管理中个人共同参与工作的方式，在构成个人的性情中，簡言之，在形成性格和理智中，不可能仅仅是一个高度重要的因素。

从广义和最后的意义上讲来，一切制度都是有教育作用的，这就

是説，它們在形成构成一个具体人格的态度、性情、才能与无能等方面是起着一定的作用的。这个原理特别能应用于学校方面。因为家庭与学校的主要职責就是直接影响情緒上、理智上和道德上态度与性情的形成与成长。所以，这个教育过程在主导的方面是以民主的或非民主的方式进行的，就成为一个特別重要的問題了；它不仅对于教育本身重要，而且在它对于一个专心致力于民主生活方式的社会的一切兴趣与活动方面的最后影响中也是重要的。如果以上所述这些关于民主理想与民主方法的內容的一般主旨是有些近乎眞理的，那么我就一定要說：民主的原則要求每一教师能够通过某种有规則的和有机的方式，直接地或通过民主选举出来的代表們，参与在形成他所在学校的管理目的、方法和內容的过程中去。大約在三十多年前，我曾写道："如果在合众国有这样一个单一的公共教育系統，其中在职务上和在結构上都提供了条件，让实际参与教学工作的人員有权去討論和决定关于紀律和教学的方法問題以及关于課程、教科书的問題等等，这个事实却未曾使我注意到。"今天我不能这样說了。在某些地方向着民主的方向发展，已經有了很大的进步。如我在我早年的那篇文章里所提到的，在当时现实的事实中总是存在着有一些学校系統，其中的实践較之那种自上而下加以外在控制的理論要良好得多：因为当时即使还沒有一种有权威的、有規則的方式和教学人員的理智和經驗进行商榷，加以利用，但行政人員却通过一种非正式的方式达到了这个目的。我們希望这种民主方法的推行不仅是继續下来了，而且已經加以扩充了。虽然如此，在行政中实行权威主义的方法，抑或实行民主主义的方法，这个爭論在我們当前仍然是存在的，而且要求严肃地承认这一問題。

从我的印象看来，甚至到现在为止，处理学生的民主方法較之处理教室內教学人員的同样方法已經有了較大的进步。在一切情况之下，处理学生的民主方法已經进入到了一个有組織、有生命力的运动阶段，而在处理教学人員的民主方法方面则还仍然是在一个早期阶段。一切自命为新式的学校所运用的教学方法乃是依靠与利用学生

生活經驗的，而且它們力求对学生采取个别对待的方法。采用这种方法对待年青一代的理由較之用它来对待教师們的理由的确更要强烈些，因为教师們比較成熟些而且有較多的經驗。所以下面这个問題便是适当的了：有些什么方法能保証教师們比較有机地参与在学校制訂教育政策的过程中去？

既然，如我所已經說明的，我是希望提出問題而不是求得明确的解决方法，我就可以到此为止。但是有些必然的結果，澄清了这个爭論的意义。不亲自参与就会使得那些被排除在外的人員缺乏兴趣和关心。結果是相应地使人缺乏实际的責任心。自动地，如果不是有意識地，那么就是无意地发展着这样一种情緒："这不是我們的事体；这是上面人的事情；让那一帮特殊的人物去办那些所应該办的事去吧。"有着专制政府的国家却正是那样的一些国家，其中只有极少的公共精神而对于共同事务则认为与己无关給以最大的不注意。我們能期望有另一种不同的心理去激励教师嗎？在很少有权力的地方，则相应地只有很少的积极責任感。只去做那些为人們所指使去做事情，这样便可以很好地掩藏錯誤。关于比較重大的事情，便产生了一种消极的精神。在某些情况之下，当不在一个监督者直接监督之下时，漠不关心就变成逃避責任；在另一些情况之下，便产生了一种吹毛求疵的反抗精神。在教师和督学之間也玩起象在旧式的学校里师生之間曾經有过的一种把戏来了。另一些教师，也許是无意識地，把他們所得到的专横待遇轉移到学生身上去。

有人辯論說，教师們还沒有准备好来担負参与学校行政的責任。还有人联带地相信：自然选擇已經发生作用，已經把那些准备好了的、善于肩負这个重任的人們放在权威的地位上去了。这种辯論是值得注意的。不管在这个爭論中有多少眞理，但有一点仍然也是眞实的：即在制訂政策时要有发言权，而在发言时就要担負着一定的責任，目前有人还不能担負起这些責任来，而这一点又在不让他們担負責任的条件之下发展和加深起来。我相信沒有一个专制君王，无論大的或小的，不是根据他的臣民不配参与政府的理由来为自己的行为进

行辯护的。我不是要把行政者和政治上的暴君作比較。总的讲来，当前在学校里所存在的情况更多地是风俗习惯的結果而不是属于有意識的专制之类。但是如上所述，在习慣上的排除他們参加工作的結果使得他們减輕了对自己的作为及其后果的責任感。为民主作辯护的論証意味着：产生首創和創造力量的最好的方法就是去实行它。力量和兴趣一样是通过利用和实践而产生的。而且，根据人的无能来进行辯护，这也証明过多。如果是十分的无能，而成为一个永久的障碍，那么我們就不能期望教师具有执行指示所必需的理智和技能。在青年中培养性格和良好判断这个复杂而艰巨的任务需要一切可能的激励和启示。当教师由于共同参与在形成指导思想的过程中，而懂得了他們自己行动的意义的时候，他們反而不能够更好地完成他們的工作，这是不可能的。

課堂里的教师們是不断地和那些被教育者直接不断发生接触的。行政人員的地位比較起来充其量也不过是間接的。如果世界上有任何工作要求不断地保持經驗中良好的东西以便成为构成进一步經驗整体中的一个有机部分，那便是教学的工作。我时常奇怪在传統的制度中該有多少的浪費。即使在成功的教师已經获得潛能資本的最好条件之下，也有損失。它沒有自由地传递給其他的教师們从而可以使他們获得益处。如果不动員教师們出来，以一种能够对一般学校政策具有有机影响的形式，来交流他們成功的方法和結果，这种浪費不是大大地增加了嗎？还有一种浪費，它是由于这种情况所产生的結果，即教师們被叫喚去到課堂里去讲課而他們却不知道是为什么道理。全部損失加集起来，我們就可以公平地估計說缺少民主方法是教育上浪費的最大的唯一原因。

现在这个題目是当前具有特殊重要性的一个題目。民主主义的基本信仰和实践现在已經受到了前所未有的挑战。在某些国家里它們不仅是受到挑战。它們是被粗暴地和系統地破坏着。到处都是批評和怀疑的风浪，人們批評和怀疑民主到底能否对付秩序与安全这个迫切的問題。在一些民主已經在名义上建立起来的国家里，破坏

政治民主的原因是复杂的。但是有一件事情我认为我們是可以确定的。凡民主受到破坏的地方，它都过分地完全只是属于政治性质的。它还沒有变成人民日常生活行为中血肉的一部分。民主的形式仅限于議会、选举和党派之間的竞爭。所发生的情况我认为結論性地証明了：除非民主的思想与行为的习慣变成了人民素质的一部分，否则，政治上的民主是不可靠的。它不能孤立地存在。它要求必須在一切社会关系中都出现民主的方法来支持着它。在教育制度中所存在的这些关系在这一方面的重要性仅仅次于在工业和商业中所存在的那些关系，也許并不次于它們。

于是我再重述一下这个观念：所討論的这个特殊問題乃是較广泛的和較深刻的問題的一个方面。我看目前在我国最重要的問題就是要重新思考一下关于民主主义及其含义的整个問題。这样的重新思考以及由它所应产生的行动并非一天或一年之內所能完成的。民主观念的本身要求思維与活动合作起来进行。如果以上所述对于在我們学校的民主行政的領域里进行合作的研究和实驗方面能有点滴的貢献，那就滿足了我最大的希望。

(二)

教育行政的这个一般性問題使得我們来考虑一下我国公共教育行政的問題以及解决它們的方法是适宜的。这些問題是复杂的和困难的，这是事实，无庸再去堅持。它們至少呈现在三个方面，而每一方面又包括有一些含糊而矛盾的因素。

第一，是我們所謂“学术—专业方面”的問題。局长、校长和督学等人都是从事于一种教育企业的指导工作。在“教育”一詞下面加上重点似乎是多余的。我这样做是为了暗示行政人員在学术方面所担負的責任和职能的意义。他或她不仅参与在发展心灵与性格的工作中，而且还担負着一些特别的学术上的責任。的确，在专門学术領导方面的責任感也許会达到这样一种形式以致会損及它自己原来的目的。它也許会达到这样一种形式，即十分詳細地設計整个的課程計

划和頒布各种应該遵守的方法等等。即使这个观念还未被扩大到这个地步，但是在教师队伍里面主动地和合作地参与在发展教育計划的工作中去，这种情况却是很少的。

第二，行政人員特别担負着解决由人事关系所产生的問題。如果一个人有职責要帮助在家庭生活里保持一种和諧而有效的个人关系，他就能想象到在大批教职員中要做到这一点的困难，在这些教职員中性情不同，过去所受的訓练不同，各人所有的人生观不同。但是由于这些人事关系所产生的問題仅仅是行政人員所面临的許多問題中的一部分。他还要和学校校董会的成員維持合作关系；他还要和納税人和政治家們打交道；他还要会见許多见解不同、理想不同的家长。而且，人事調整的問題时常是有矛盾的，因为不同的集体有相反的要求。一个教育局长是处于教职員队伍和公共成員之間的桥梁。他要被迫去用两种方法来对付問題，而且如果他能逃避人格分裂的傾向，那就十分幸运了。至少，有些行政人員有一些"政客气息"，乃至在一种关系中是奉承卑屈的而在另一种关系中則是专横独断的。

第三，行政人員因为他的职务的性质而有着大量的具体工作和例行公事必須要办。这就总是存在有这样一种危险，即专心埋头于工作的这一方面，而对他活动的其他两个方面不聞不問。这种危险在一个大的系統中特别严重。大的系統傾向于脫离行政者而几乎是自动地进行工作。工作和具体事务十分紧迫，因而和教育的学术和道德方面的問題的联系就疏远了。非个人的事务代替了个人关系而且总是机械的。向着这个方向发展的趋势日益增加，因为社会上的商业标准和方法强有力地影响着教育系統的成員，从而教师也就被当作是工厂里的雇工模样看待。

我之所以叙述这些比較显明的事情的理由，是因为在我看来它們指出：只有当一个行政者能够在某一种全面的观念和計划之中把这些問題联系起来，他才能够有效地来解决这些問題。如果他把它們区别开来并且試图分别加以处理，他就手足无措。特别重要的是：他应該把他的工作中直接属于教育方面的概念和学校內外各种行政的

社会关系的概念联系起来。

行政者的工作的各方面事实上也有一种彼此割裂开来的倾向，以致丧失了它們的正当效果。行政者避免这种分散现象的唯一方法就是他对于学校在一个不断前进的社会（地方的或全国的）进程中的地位和作用要有一个明确的观念。只有抱有明确的观点并在实践中牢固地和勇敢地坚持它，才能使我們达到我們所需要的統一性。

在这个統一过程中的第一步就是在一个基本爭論上要有清晰而明智的决定。学校的社会功能是持續既存的条件，还是参与轉变这些条件？一种决定将使得行政者成为随波逐浪的人。于是屈从于校董会、和厉害的納稅人联合的政客們以及家长們对学校所施加的压力，这就将成为他的职守。如果他决定选擇了另一条道路，他的許多工作将变得更困难些，但是他只有这种方式之中才能为教育事业服务。因为这是一件关系到事物发展的事业，的确集中在学生的成长上，但是即使在这一方面也要把它当作是社会較大发展中的一部分。

第二，如果行政者要把他的工作中的教育方面和他必然要参与进去的人类的和社会的关系統一起来，他将把学校本身也当作是一个合作的社会对待。他的領导将是在刺激和指导理智方面的領导，和其他的人处于一种“取和与”的关系之中，而不是一个高高在上的做老爷的領导，权威主义地下达教育目的和教育方法。他将是站在了望台上，以各种方式給予别人以学术上和道德上的責任，而不是为他們确定他們要做什么工作任务。

第三，行政者要把成人教育当作是他的职业的一个必然的部分，不仅仅是为他們开設成人班次和举行讲演——这一些是有益的——而且要使得公众懂得对年青一代进行創造性的教育的需要和可能，这样才能使得这种教育生动有效。他将明白公共教育实质上是属于公众的教育：直接通过学校里的师生；間接由于把他自己的理想和标准传递給别人，用他自己和他所属人員的热忱来启发别人，在社会的轉变中担当起在理智上和在品德上的功能。

五

教师和他的世界

(1935)

(一)

教师应該在他們时代的前面还是在他們时代的后面？也許在思想上带有邏輯癖好的人将反对这个問題。他将指出还有第三种选擇——教师們可以跟他們的时代并行，不前不后。人們也許要詢問这个中間路綫是不是教师們所应該走的一条最聪敏的路綫。这个观念似乎是可贊許的。但是它有一个致命的弱点。如我在别的地方所曾指出的，时代本身并非一致的。它是由各种相反的傾向混合而成的。指出两三件熟悉的事情就足以說明这一点。我們在各方面听說有匱乏的經济和富裕的經济。在我們所生活的时代里两者并存，互相斗争。如果沒有富裕，銀行里就不会充滿了金錢；工厂就不会空閑起来；棉花就不会被犁倒；牲畜就不会被摧残。但是如果沒有匱乏，百万的人們就不会失业；两千多万人們就不会靠公家的或私人的救济过生；学校就不会关閉、班次加大，有价值的社会福利减少。在我們所生活的时代里私人的和公共的目的与政策是互相冲突的。我所謂"私人"的意思是胡佛先生的所謂倔强的个人主义。我所謂"公共"的意思可以用这一事实来說明：胡佛先生在他做总統期間組織了"建設財团"以及其他公共行动的代办所，努力抵抗不景气的风浪。他以及贊同他在商业中强調私人創业与管理的人們假定政府的职責就是要帮助恢复国家的繁荣。在个人中这些矛盾在时代状态上也是典型的。让我再举一个比較接近教师职业的例子来說明这个問題。我国要执

行公共教育政策。在实行这个政策时，我們在三十年多一点的时間里在中学和大学增加了五六倍的学生数目。另一方面，我們在这些学校里訓练出来的这些年青人现在在很大的程度上找不到机会来利用他們所学的东西。他們找不到职业。这种事态在教师們所生活的时代里看起来是一致的或平稳的嗎？

事情的要点是这样的：时代脫了节，而教师們不能逃脫責任（即使他們想这样做）来共同把时代糾正过来。教师們也許象汉姆莱特一样把这当作一件可恶的事情，或者把它当作是一个机会。但是他們不能逃脫責任。游移不定是一种懦怯的选擇方式。在这里我并不是試图告訴教师們在我們自己的时代的各种对抗的傾向之中他們应該站在那一边——虽然对于这个問題我有我自己的信念。我只想指出：冲突是存在的，而且事实上它們正在加强这一組或另一組的力量。問題在于：让它們盲目地、躲躲閃閃地这样做呢？还是理智地和勇敢地这样做呢？如果一位教师是保守的而且他想和在我看来是反动的力量打伙在一起，而最后从我的观点看来这将会增加当前的混乱，无論如何也让他理智地去这样做，让他在研究过这种情境并根据理智的研究作出有意識的决定之后去这样做。如果教师是自由派和激进派，那也同样让他如此。

如果我懂得这种情境，最好是促使教师們、家长們以及負責指导教育的人們这样理智地去理解我們自己时代的社会力量和运动以及教育制度在其中所担負的职責。如果教师心目中沒有一个社会目标，这一点是不能成功的。我用这么大的篇幅来进行一般性的討論，我想有些教师們有点不耐煩了。不幸，教师們有时喜欢听别人讲怎样去做，具体怎样做。但是懂得运动中的力量，懂得它們所指向的方向和目标不正是理智的决擇和行动的先决条件嗎？如果一个人不清楚为什么他要做这些事情，不清楚这些事情对于现实环境的影响是什么，不清楚它們所将达到的結局是什么，而只是做这一件事、做那一件事、做另一件特殊的事，这有什么益处呢？教育家們首先所能做的最特殊的事情就是某种一般的事情。首先所需要的就是要明白我們

所生活着的是一个什么样的世界；要考察它的力量；要看出在爭夺領导中各种力量的对立现象；要决定哪些力量是世界在其潛能中从过去遺留下来的过时的东西，以及哪些力量会指向一个更好的和更幸福的未来。如果教师在这些方面已經作出了决定，那么他就会不难自己去发现为了执行他所达到的这些决定所必需进行的一些特殊工作。大法官霍尔姆斯曾經說过：理論是世界上最实际的东西。这句話对社会学說讲来，尤其是眞的，而教育学說是社会学說的一部分。

（二）

教师們还沒有适当地組織起来，初看来这种說法似乎可笑。特別在一些大的地方，教师們大概会特別感到他們是过多地組織起来了。有按年級的联合会；有按科目的联合会；有一般地属于市的、州的或国家的組織。如果有不适当之处，那不是在数量上和在种类上。但是組織是为了一个目的而存在的，它們本身并不是目的。如果缺少适当的組織，那就在于目的以及为了这些目的所发生的功能方面。

有些现有的协会能把教师們結合起来，使他們彼此熟識，培养一种专业的精神。的确，一切协会都是在一定范围內为这个目的服务的。这个目的是好的，也沒有一个人說个不字。另一些协会的存在在于刺激和指导它們的成員研究他們所教科目的內容并通过交流思想改进他們的教学方法。沒有人怀疑这种价值，因为这种組織就有这种价值，而且这样的組織合理地避免了敷衍塞責和因袭常规的讲演，避免了被那些沽名釣誉的人們所私下利用。在紧要关头，教师的組織对立法团体施加压力，成功地发生作用以保护工資和保有地位。在某些州里面，妇女教师同工同酬的运动是一个显著的例子。在很少的事例中，教师組織还暴露了在估税和收税方面所采用的不平等的、下流的方法，而且他們的工作对于一些改革发生了影响，而公共教育系統曾經通过这些改革增加了收入。

然而为这些目的所建立的組織并沒有包括全部的教师組織。对于那些改进专业的协会；对于那些保証工資、保护安全，提高教师經

济地位的协会；对于那些保护学校使不受政客們所利用以安插私人的协会，对于它們的价值，我是沒有絲毫怀疑的。但是这样一些的目的并沒有包括教师組織的全部功能。它們还未涉及到教师在社会中的地位。教师們組織起来以保証他們的直接經济目的，这已經証明是不可避免的。但是当他們的运动是在其他工人組織以外孤立进行的时候，不管这些工人是在政府机关服务的职工，还是商店、工厂、办公室里的工人，这种孤立的运动就有傾向会产生一种不利于教育事业的反动。任何人，如果他讀到上次不景气时期报紙上所刊載的一些关于組織起来的教师努力防止減薪的来信，就知道这是多么眞实的事情。当然，也有些人为教师的要求辯护。但更多的人是攻击教师犧牲其他工人和納稅人的利益来获取特別的好处。

我提起这一事实的目的不是贊同这些攻击。我要大家注意这一事实，因为它指明教师作为一个团体的孤立情况。一般說来，那就是說，从全国整个讲来，教师并沒有适当地組織起来以保护他們的經济地位。在农村地区和小市鎮上，尤其是如此。但是当教师們为了保护其經济利益而組織起来时，只要他們超越于其他工人組織之上，他們就蒙受到自私自利的污名——而不管他們作为一些孤立的組織努力所得的实际效能怎样。

我指出教师組織的經济方面，并不是为了这件事情的本身而是为了說明教师对社会和对社会組織的关系的一般观点。整个的讲来，教师們喜欢把他們自己当作是一个特別的阶級。他們区分他們自己是智力劳动者而别人是用手劳动的。他們虽不是有目的地这样做，但結果却是如此。的确，有时人們听见有人还有意識地为这种主张进行辯护。我建議討論在这种主张中所包括的一些問題，它不仅涉及到与其他工人的关系，而且也关系到教师职业的社会功能；关系到教师眞正能发挥其教育功能的条件。

第一，由于区分智力劳动者和其他工人而产生和保持下来的这种教师孤立的情况也反映在学校的行政組織和教学組織之中。曾經有过一股强烈的力量过于强調学院式的和文学的方面。教师通常来

自社会上在經济方面比較优裕的部分；这一事实就隐藏有脫离大众的危险。在公共学校系統中的学生群众来自比較不优裕的阶級。原来为一个少数阶級服务的教育系統之所以能够持續的原因之一就是因为教师們从整体讲来还沒有和大部分人民的需要发生密切的接触。职业教育和工业教育有了很大的成长。但即使在这方面也有一种傾向把职业或工业教育和"文化"教育分开，而明显的需要却是組織一个系統用同样的課程和方法来为这两个目的服务。大不景气把一些与当代青年需要最密切联系的学問和科目却删去了而且向着以"讀、写、算"为主要內容的旧式教育倒退。这一事实的根源就在于教师职业的孤立。

教师們能够通过学习經济学的和社会学的文献的办法和通过閱讀忠誠报导消息的报紙杂志的办法来了解一些关于当前旣存組織的缺点和需要。但是这样所得来的了解，和那种与人民群众，即生产工人的困难和愿望发生直接而有生气的接触所产生的了解和同情比較起来，就是冷酷的和疏远的了。如果教师們和行政者們和广大的工人群众联合起来，那就会大大地增进他們在經济学方面的学識。

第二，教师們和工人們的公开联合就会大大地增强教师团体的經济地位与教育地位。爭取义务公共教育运动的最有影响的泉源之一就是我国那些从事于所謂"非理智的"职业的工人們的需要。这是一个历史事实。当教育系統有了困难的时候，这个泉源总是提出了最强大的支援。理由很明显。富裕阶級有能力担負得起付給私立学校的費用；其中有些有声望的成員們只有当他們收到了納税单的时候才对公共教育威到兴趣。工人群众则势必依靠公共学校，否則，另无办法。后一事实就足以証明在当前的危机之中負担重的納税人就有这种有組織的动向去縮小教育业务的范围，减低工資，增加課堂的人数等等。試想一想，这許多教师使他們自己脫离手工劳动者的斗爭而独搞一套的这种情况，就可以知道手工劳动者对于学校的忠誠如果不是惊人的，也是动人的了。

(三)

由于“学院的”(academic)这个形容詞的关系，我并不特别喜欢“学院自由”这个字眼。它使人想到一些勿宁說是遙远的和专門的东西。的确，这个字通常是被当作一种輕視的字眼而应用着的。但是这个字眼所代表的现实却具有一种重要性，远非任何特殊的表达方式所能用以传达出来的。教育的自由是一件正在爭論中的事情，——我甚至想說，它正在危险之中。而且既然教育并不是一种在眞空中发生作用的功能，而是由人来执行的，教育的自由，具体讲来，就意味着学生和教师的自由：作为一个教育机构的学校的自由。

把学生包含在教育自由这个观念中去，比較把教师包含在这个观念中去尤为重要；如果这两者是可能分开的話，至少它会是重要些。教师的自由是学生学习自由的必要条件。

我在别的地方曾經論及“自由学校”，把它当作是美国人民在历史上所要全心全意实现的一个目的，而这种誠意大概远超了我們所給与我們公共生活中任何其他的目的。然而，自由学校的全部意义在公众心里还不是十分明白的，而在我們的教育系統的工作中还沒有完全实现出来。由于公共付税而免費，这是使学校有可能自由接納一切人們入学的必要条件。自由学校的这一方面已經扩充到免費发課本，免費图书館而且在某些学校里对那些无力付費的人們还免費医牙和医病，以及免費午餐。但是最后看来，这些自由的表现只是有助于当作一种社会企业的教育的自由，而在这里教育在形成着人的性格和理智。在学校系統本身之內在道德的和理智的教育自由方面就有許許多多的限制。它是受着有障碍性的传統所限制的，时常变得狹窄。这些传統产生的条件不同于当前的条件。这些传統影响着学校里的学科、教学方法、紀律、組織和行政管理。对自由教育的这些限制在有良心的人們看来是严重而沉痛的，它們已成为一切时候的教育改良家們的攻击对象。但是在这些麻煩的限制之外还有一种在目前特别危险的限制，那就是企图把学生和教师的心灵、嘴巴

和耳朵同样都封閉起来，使他們不能接受一切与代表經济上和政治上既存利益的特权阶級的实践与信仰不相調和的东西。

教师的宣誓問題是大家十分熟悉的，在这里我只作为一个事例来加以說明。既然我們的宪法(虽然是用一些笨拙的和麻煩的方法)为我們自己的改变提供了可能;既然它明白地为人民(同时也为州政府)保留了所有一切未曾賦与联邦政府的权利;而且既然在这些保留給人民的权利中也包括人民在条件变得不可調和的时候——如杰斐逊和林肯所曾指出的——有革命的权利，那么教师对宪法进行效忠宣誓就不必要有任何良心上的責备了。但是特别把教师挑选出来作为必須宣誓的一个阶級的人們,这从社会上讲来是严重的,因为这是打算在一切有关經济和政治情况与政策的事务中阻止教育自由的一个总运动中的一个方面。

我已經不止一次地指出过:自由是一件社会的事情,而不仅是私人的一个要求。我曾經論証过：自由是有关实际力量的分配問題;而最后爭取自由的斗爭是重要的，因为它的結果影响着在男女老少之間产生一些比較公平的、平等的和人道的关系。爭取学院自由的斗爭是在实现自由的社会內容中社会努力的一个最重要的方面。任何人，如果他讀过在我国早年爭取普及和义务(自由)教育的斗爭中所提出的請求，就知道重点是放在把教育当作是培养为使民主成功所必需的公民的必要条件这件事情上。理智的公民在参与社会改造中要是眞正自由的，而沒有这种社会改造，民主就将死亡。在今天，要有这样理智的公民就絕对需要有教师和学生在教与学的方面的自由。現在的問題是：当事务象今天这样的复杂而經济力量又象今天这样集中的时候，民主是不是一种可能的社会形式。既然思想自由与表达自由是一切自由的根源，否认教育方面的自由就是犯了反对民主的罪恶。因为学院自由实质上是一个社会爭端，既然它和我国公民在形成我們政治的和經济的命运中将采取什么行动有紧密的联系，于是有些或仅在口头上进行宣传或公开試图阻止这种自由的人們向公众提出这个問題时，他們企图把它当作是仅仅与教师个人

有关的事情而且把那些支持这个事业的积极分子說成是一些多少有点不正常的个人，說他們想要更多的自由来陈述他們自己的见解，这就不奇怪了。正因为教育自由具有社会的重要意义，所以它才是被当作仅仅与个人有关的事情而提出来的，这种說法絲毫也沒有什么矛盾之处。

不可否认的，有大量的年青人，发现他們的机会被剝夺掉，他們合法的意愿被阻碍着，以致他們相信社会改变不能由民主的方法取得，而只能用暴力取得。在一定的圈子以內小心謹愼地产生出这样一种想法，认为这种态度是教师們以学院自由为借口灌輸顚复思想的結果，这种想法在一切知道学校事实的人們看来，是可笑的。这种态度是由当前工业系統的限制与压制結果，加上一个輕視社会理智价值的学校系統所造成的。以为具有任何根本性质的社会改变只有用暴力才能取得的这种感觉乃是对理智作为一种方法缺乏信仰，而这种丧失信仰的情况大部分乃是这样一种教育的产物，这种教育，由于它的那种比較不自由的环境，沒有能够使得年青人理智地去面对我們社会生活中政治的和經济的现实。

最后只有三种力量控制着社会——习惯、强迫的暴力和在理智指导之下的行动。在相当正常的时期里，习惯和风俗是最强大的力量。一个社会危机意味着这种力量已經大部分停止发生其作用。所以其他的力量就更突出地起来发生作用。努力企图阻止旧秩序发生任何改变的反动派，具有力量能使他們在比較不明显的形式之下利用暴力：用强制、威胁、以及各种間接压迫的形式。反动派对于社会事务缺乏了解，因而他們不明智地抵抗改变。反动派对社会事务缺乏了解是由于錯誤的教育以及有意識地拒絕去学习。于是那些从旧秩序中感受到痛苦的人們便訴之于直接使用武力作为他們手头上所有的唯一方法来进行反抗。因为在他們自己受教育的过程中經驗到在理智上所受到的抑制，所以他們很少知道在武力之外还有任何方法成为取得社会改变的手段。

簡言之，学院自由的社会意义在于这一事实：沒有研究的自由，

教师和学生沒有自由去探索在社会中发生作用的力量以及用来指导这些力量的手段，那么就不能产生为有秩序地发展社会所必需的理智行为的习惯。当条件简单而十分稳定的时候，訓练良好的公民是一回事。当条件很混乱、复杂而不安定的时候，当阶級划分和阶級斗爭緊迫的时候，那又是另一回事。每一种用来限制教育自由的力量都鼓励着人們最后訴之于暴力来取得所需要的改变。每一种傾向于解放教育过程的力量鼓励着人們去采取理智的和有秩序的方法，領导正在向任何方向进展的社会改变朝着一个比較公平的 平等的和人道的目的前进。

(四)

灌輸教义包含着有一个基本的爭論之点，这在我看来似乎还沒有完全搞清楚。在这一点上，我想就公共报刊的功能問題讲几句話。爭論之点是关于方法問題。我們不妨承认：学校必須有某种社会方向。我們不妨承认：这种必要性“是含蓄在教育的性质之中的……是含蓄在教师的人格之中、在学校的生活之中、在学生与学生和学生与教师的关系之中、在行政組織和安排之中、在学校房屋的建筑之中”——并且含蓄在所教的科目之中。当我說“承认”的时候我并不是說为了論証的关系姑且承认下来，而是承认这是情境的事实，而这一事实是不可回避的。

我們由于同样的理由也不妨承认：广义讲来，教师职业现在面临着在两个社会方向之間的选擇。关于这两个方向，一个是回顾着过去，另一个是瞻望着将来。而这还仅仅是故事的一部分。这个回顾到过去的方向也就是由于情境的必然，顾及到去維护那个牺牲了群众利益而使自己享有高度特权地位的少数阶級的利益。那个瞻望着将来的方向则是符合于当前的科学的、技术的和工业的力量的发展的，而且更多的，它是为了群众的自由、安全和文化发展的利益的。以上所述关于这两个对立的集体和利益之間的竞賽情况，我相信也是真实的。教师作为一个团体和作为个人都是而且必然要在这两个

相反的社会方向以及它們所实际意味着的一切之間在某种方式之下选擇一条道路。

但是愈是承认这些事情，关于方法的問題就愈变得很迫切。而方法并不簡单地指課堂教学的方法問題。它包含着上面已經讲到过的一切項目：房屋的建筑和設备；校董会的組成及其控制和被控制；行政人員对班級教师的关系；当前流行的"訓练"方式以及識記的訓练与利用；关于教科书和科目內容等。这些事情方面的傾向从全体看来是朝着不民主的社会后果发展的，而且几乎是自动地維护着少数阶級的特权的。

当我們面临着与一个新的社会方向有关的方法問題时，理智的地位就突出为爭論的中心了。有人认为使理智在教育中占有中心的地位就意味着在社会冲突中采取一种中立的、超然的和"純理智的"，如果不是說机械的态度。我不能同意这些人的这种想法。在我們当中有些人相信：科学与技术的进展正在产生一种新的社会生活式样而且在有特权和无特权的人們之間正在产生一种新型的社会冲突。我們是怎样达到那个信念的呢？我們是通过一种灌輸教育而达到的，还是通过我們认为对历史的与現存的力量与条件的明智研究而达到的呢？如果是后者，如果理智的方法在我們本身行得通，我們又怎样能够假定这个方法在我們的学生当中就行不通而不能在他們当中产生热情和实际的能力呢？明白了学校具有和必有社会方向，这对于如何达到某些社会方向的方法只是提出了問題而并沒有解决問題。如果后面这个爭論不解决，灌輸教义的整个問題仍然是模糊不清的。

我說这个問題和报刊的教育力量是有联系的。在一个以謀求利潤的商业企业为根据的經济体系中，报刊是这个体系中的一部分，它本身也应該是一个謀取利潤的企业，所以也就为这个經济体系进行广泛而坚定的灌輸教义，这是沒有什么奇怪的。但是在这些环境之下对现实的情况如是地作許多明智的报导，这倒勿宁說我們是更有理由觉得頗为奇怪的。报紙对于真正的公共教育，即为公共所享有

的教育的关系問題以及职业教育家們对它能做一些什么事情的問題，过于广泛，在一頁文章里难以討論。我只限于两个几乎是偶然的但重要的申述上。第一，教师出于职业的自尊心一定不能顚倒黑白而在威胁面前躺下来。这一类对教育的攻击在过去曾經引起过强烈而勇敢的反抗，这是一种健康的标志。它們和理智的方法的联系是明显的。如果教师不在前綫为了理智的自由而坚定地进行战斗，爭取理智自由的事业几乎是无望的，而我們正困陷于那个威胁、虐待和压迫的法西斯的时代。

我的另一点申述是：目前学校的一个大的任务就是培养免役性，使不受报紙和无綫电的宣传影响。赫胥黎(Julian Huxley)在他的《科学研究与社会需要》("Scientific Research and Social Needs")(这本书是每一位教师所应該讀的)一书中說："教育的目的之一应該是教导人民忽视由他們的社会环境所强加在他們身上的那些无意識的偏见。"报紙和无綫电是灌輸群众偏见的两种最有力的手段。战爭宣传和希特勒化的德国的情境証明：如果学校不創造一种有批判性的鉴别能力的大众智慧，那么将会无限制地产生偏见和燃烧的情緒。我們主要的保障就是由学校对各种社会力量給予一种明智的理解。根据我的判断，对于情况与力量的明智的理解必然会支援一种新的一般的社会方向。在学校获得力量以增进这种理解的途中存在着有許多的困难。集中在这个任务上面，这是与公共教育所公认的功能一致的，而且也只有它才給与了关心于新社会方向的教育家們以英勇无比的任务。

六

关于文学院的問題

(1944)

在近来关于自由教育的討論中有一件最突出的事情就是广泛地而且似乎自动地把“解放”(Liberating)和“自由”(Liberal)当作同义語用。因为这标志着与传統观念的分裂，传統观念认为有某一类的学科是自由的，其所以自由是由于在它們之中有某些內在的东西——属于它們的一种內在的本质或本性——就好象曾經一度有人說过的，鴉片使人睡觉是因为它本身具有一种催眠的本性。对于自由艺术的这种观点在某些作家和教育家們看来是有好处的，因为这样就可以无需乎密切地去研究：这些学科对那些学习这些学科的人們讲来实际上得到了什么結果。如果有一类特殊的学科它本身本来就是“自由的”，那么这种的研究便是无关緊要的了。在一定的情况下沒有发揮一种具有解放作用的敎育影响，这不是由于这些学科的过失而是由于一些外在的条件，例如有些学生天生不能上升到真正“理智的”水平。把“自由的”东西說成是“具有解放作用的”的东西，这就把自由教育和自由文艺学院(目前中文簡称“文学院”——譯者注)的問題置于探究的領域之內来了，而在这个探研的領域之內是用实际所达成的結果来解决爭端的。所提出的要求是否合理，这要在可观察到的后果中而不是在先驗的教条中去发现。

以上概括性的陈述在明确目前自由文艺学院(或文学院)的問題中的具体意义，我們可以突出地在历史方面的考慮中看得出来。有一种理論主张某些学科之所以是自由的是因为在它們自己的本性中有一些永远固定不变的东西。这个理論是早在科学方法尙未兴起之

★ 二 177773

前所形成的。这和曾經主张一切认識的形式也都是如此的哲学理論是一致的。因为按照这个主张，如果任何东西是可知的，那就是由于它具有內在的本性、形式或实质。因此，认識就是用純"理智"去直接掌握这种本性。这个主张已为构成科学革命的实践所全部否定了。

第二，这个传統的主张是在一个前科学和前技术的时代中体现在教育制度之中的。自由文艺和实用工艺形成尖銳的对比。这个对比在社会和文化条件方面是有它的根据的。实用艺术或工艺是单純在一定的固定常规之中通过学徒的方式获得的，在这里面对原理的洞察是不起多大作用的。几百年以来的工业革命乃是科学革命的結果。现在只有最落后的"实用"艺术才仅仅是属于經驗常规之事了。它們现在是有技术性的，这一事实意味着它們是以对最后原理的科学理解为根据的。

第三，而且是最重要的一点，社会組織也經过了一场革命。在"自由艺术"和"实用艺术"之間的区别乃是一种时代的产物，那时候从事于工业生产的人們是机匠和工匠，他們占有奴隶的社会地位。当时社会上事实上划分成为自由人和奴隶、农奴，而只有前者接受"智力的"教育，在一定的条件之下它必然意味着是受着文学的和語言的訓练。如果不跟这些事实联系起来看，我們就不能懂得传統的关于自由艺术的主张所具有的意义。在科学革命激烈地改变了认識、理解和学习的性质与方法的时代，在工业革命彻底破坏了手脑之間的墻壁的时代，新兴民主的政治革命正在給与那些过去曾为农奴的人們以社会上自由的地位。因此，它也破坏了传統在适用于"紳士"的艺术和适合于那些从事产生实用工艺物品的人們的艺术之間划分鴻沟的基础：即破坏了在"自由艺术"和"实用艺术"之間加以分隔的基础。

我們不可能掌握和陈述当前文学院（自由文艺学院）的两难处境以及它在社会中所应担負的职責，除非我們把它們放在不可倒退的历史运动中去，把它們同这个不可倒退的历史运动这样联系起来看。有人把当代我国文学院的問題归因于一些搞錯方向的教育理論家們

的活动而不归因于现在正在不断得势的社会力量的影响，这是最愚蠢可笑的事情。还有一些人重用把“自由的”和文字的、文学的和形而上学的东西等同起来的陈腐办法来解决这些問題，他們断言說他們的反对者們是完全滿意于目前这种情况的。这种断言也同样是愚蠢可笑的。因为事实上后者在許多年以来就参加在前者一起指出当前大学教育所特有的混乱、冲突和不稳定性。

当我們从历史的角度来观看这个情境的时候（这种观点对那些完全只受文学和形而上学訓练的受害者們和贊同者們說来是十分陌生的），那么我們就看到科学研究已經不顾那种壁垒森严的正統派的反对进入了学院，这不是因为人們內在地爱好科学知識——更不是因为人們广泛地专心致力于科学方法，——而是因为这些科学研究在指导社会事务中有着不断增长着的重要性。当拉丁文丧失了它作为学者当中相互交通的普遍語言的壟断地位的时候，一些活的語言加入在課程之內。不仅在旧的文学士的学位以外还增添了科学士和哲学士的学位（或者扩大文学士的范围而把这些新的学科包括在內），而且課程也充实了，它的目的也动搖不定了。

新方式的社会压力并不到此为止。产生了大量新的职业和工作。它們和三种传統的“学問”专业进行激烈的竞爭而这种竞爭的影响也进入了学院。同时在两个有学問的专业中，在医学和法律的专业中也发生了很大的变化。在化学和生理学方面的新发现对于医学发生了很大的改变，以致实际上不可能在原来分配的时間以內学完一切所应該准备的功課。有一些如果不是在名义上，而是在实际上应該在学医以前学习的学科也进入了学院。在工业和商业中所发生的巨大变化以及它們的社会效果影响了法律的实践。在大学教育方面的后果并沒有象在医学方面那样明显，但是它們却实际存在的。

此地簡述的这些社会变化所产生的变迁的实际結果是使得“自由艺术学院”这个名称成为回忆性质的而不是描述性质的了，因为它已被用来作为許多大学学院的名称了。在这样的环境之下，那些采取旧的文艺观点和形而上学观点的代表們就改守为攻，这一点就并

不奇怪了。他們认为有些学科是內在自由的，和这个观点一致，他們宜称其他的学科，尤其是属于科学和技术方面的学科，除非被限于严格的隶属地位，否則，它們就是內在地不自由的、唯物的、屈从于功利主义的。社会革命，不管发生怎样的反动，是极少(如果有的話)会完全回头的。我不相信美国的大学在大多数情况之下是会回复到传統的自由文艺学院的那种文艺的和形而上学的課程方面去的。我似乎看到那些在口头上积极这样主张的人們却在踊跃地接受捐款在一个已經陈腐的課程中再更多地增添一些新的科学的和半职业性质的課程。

我认为危险是在别的地方。有可能会冻結现存的这些不自由的傾向而加大现存的这种不希望有的分裂和区分。有一个时期，技术教育在許多情况之下阻止了人們明智地去熟悉与利用过去伟大的人文主义的产物。这时候我們发觉，"古典作品"的閱讀和研究被孤立起来了，并把它置于与其他一切东西尖銳对立的地位。在一个民主的社会里，保証文学院(自由文艺学院)发揮其应有的功能的問題就是留心使现在社会所必需的技术科目具有一个人文的方向。在这些科目里面沒有任何"內在地"排外性的东西；但是如果把它們同它們的人文的来源与启发割裂开来，它們就不能发揮解放的作用。在另一方面，如果把书本同当代生活的需要和爭論的活生生的关系割裂开来，这些书本本身也就变成过份技术性的了。

显明的需要是把关于人和自然的知識、关于准备从事职业的知識混合起来，深刻地意識到工业和工业职业在当代社会中的社会基础和社会后果。从这种需要的表面看来，我們是在竭力主张必須有一个系統地区分它們的政策。我最近接到一位在公共生活中有声望的、但不是职业教育家的人士的一封信，在这封信里他写道："我們上百万的軍队由于他們缺乏文化教育以致不能贊賞他們的环境和正在发生的变化，回家时都成了反动的人們。"我还要加上一句：在国內还有好几百万人受着漂泊不定的影响和受着一些预定的"領袖們"的支配，由于缺乏使他們能够贊賞他們的环境和事态之进展的教育而迷

惘惶惑。我相信，文学院(自由艺术学院)目前的功能就是利用我們手头所掌握的資源，不管人文文学也好、科学也好、具有职业意义的学科也好，以保証人們有能力贊賞我們所生活于其中的这个世界中的需要和爭端。这样的教育虽然远离中世紀时期的七种自由艺术，但将会具有解放的作用，正因为它会象七艺在它們形成的时代中所試图发生的作用那样，在当代世界上发揮它的作用。

七

方向的需要

(1935)

在一个在某种形式之下終身致力于教育的人看来，述說一些可以解释为攻击我們的教育系統的事情，这是一件不愉快的事。但是在我們所生活的时代里，鉴别性的批評是寻求进步和利用学校所已有的許多好东西的必要条件。而且基本上并不是批評教师而只是批評他們在它之下工作的系統。我高兴地相信，在我国从来沒有过这許多教师象现在这样受过相当的訓练而且力求在专业上提高自己。但是这个系統的結构不仅使得他們的工作混乱，而且也使得他們的思想混乱。我所要說的是指这些事情。

說这个系統是一个系統这仅仅是一句客气話。事实上，它更多地好象是一个拼凑物，其中的碎片还沒有形成一个款式。它是一个新旧事物的拼凑物；有过去未經改造过的遺留物，也有由于新的条件之下介紹进来的新东西。这句話同样适用于教学內容、教学方法、教育系統的社会控制以及其行政等等。結果，介紹进来的新学科使得課程分裂成为一些各不相关的部分而且造成了杂沓的现象。过多的学科和过多的教程，結果是一片混乱。

有人竭力主张作为一种弥补的方法，再回复过去严格而狹窄的課程。討論这是否需要，这是无用的，因为这根本是不可能办到的。现代世界的力量存在着而且它們将继續影响学校。对于一个工业化了的和技术的社会所提出的要求是不能忽视的。即使在我国，旧式的教育是为少数特选阶級而設計的一种教育的继續或模仿。大約在三十年的时間內中学和大学已經增加了六倍多。这样突然的增加是

任何国家里史无前例的。它的成員开始并沒有为旧系統所适合的那种阶級的社会背景、传統或需要。为了适应于他們的需要，增添了新的学科和新的教程。但是它們是被零零星星地介紹进来的而沒有一个統一的目的。而且旧的学科也继續保持着，很少变动，和新的学科在一起。結果，只有那些具有强烈自然傾向的学生才能清晰地意識到他們自己的才能和他們所生活于其中的这个世界。学校成了一个堆积物而不是一个系統。

在那些条件比較好的学校里訓练和教学的方法，在三十年左右的时間，已經革命化了而且大多数变得好一些了——虽然我国大部分的农村学校仍然处于一种成为公共耻辱的情况之下。在这些学校里較之往常更多地承认个人的性格和更多地适应个人的需要。但是在我們的大城市里它們的学生非人道地聚积在一起，它們的班級过于拥挤，在这种情况之下更多的是改变了教学的一般精神而很少对学生有实际的影响。方法仍然大部分是机械的——有时甚至比在許多旧式小的农村学校里还要更机械些。最糟的是乃至在学校里沒有把学生当作有理智的机器人看待，而对他們个性的激发毋宁說是偶然的而不是有指导的。

最近学校里的毕业生中間有許多人现在发现他們自己处于一种可悲的停頓状态，沒有职业，也沒有前途。这当然不是教师們的过错。目前有这許多仍然在中学和大学的青年男女对于他們的前途感觉到痛苦困惑而沒有保証。这也不是教师們的过錯。有这許多的青年人在理智上沒有独立的见解；沒有确定自己方位的远大眼光；对經济和社会敗坏的原因沒有洞察力；对他們自己的未来沒有摆正方向的方法。这是教育系統的过錯。失业已經是一件十足的坏事。而当这些青年人不明白他們的生活处境而且不仅在职业上和工业上迷失了并且在理智上和道德上也迷失了的时候，罪恶就更加加重了。

我并不是說学校应該培养学生懂得那些使得成熟而有經驗的人們发生困惑的問題。但是我却是說，教育，如果它是眞正的教育，应

使这些学生，当他們被輸送出来的时候，对于他們所生活的这个世界、它的动向以及他們在这里所要起的作用等等要具有某种統一的看法。学校应該已經給与了他們以进入他們当代世界的某些在理智上和道德上的钥匙。为了达到所謂文化上、职业上、和紀律上的目的所学习的一大堆学科（它們又是互相冲突的），加上所用的方法部分訴之于个人力量，部分使他們的思想与行动僵化，这样便很坏地准备这些青年人去对付他們所面临的处境。在别的国家里，經济上的不安定，加上对社会的力量与运动缺乏洞察，这样便已經使得青年成为法西斯主义的最现成的和最热心的拥护者了。如果同样的事情不在我們这里发生，我們将很幸运。

以上所述是一般性的。但是任何一个知道一些我們学校情况的人，只要考虑一下学生仍然在耗費多少的时間和精力以单純地去积累知識和获得一些机械的技巧形式，他就能够把上面一般性的陈述具体化。再者，这些开始被識記下来，后来又記不大清楚的知識又不是根据什么特殊的原則选擇出来的；大部分只是因为过去是如此教的。也沒有企图根据一定的选擇和組織的观点把整个結构拆开来仔細检查一遍，使得所輸送出去的学生意識到他們所学的东西对目前世界的意义。

至于方法，目前每一个人的主要需要是思考的能力；观察問題、把事实和問題联系起来、利用和享有观念的力量。如果青年男女走出学校而具备着这种力量，一切其他的东西都可以在一定的时候增添进去。他将在理智上和道德上明白自己的职責。但是在这一大堆所必須"学习"的东西之中把个人的思考能力埋殁了。結果，我們的公民中有太大的一部分人在离开学校的时候沒有批判鑒别的力量；完全受特别宣传的支配；随着当时最高的呼声从一个計划方案轉向另一个計划方案，动搖不定。許多已經避免了这个傾向的人們发觉要重新开始他們自己的教育。与此相联系的，我还可以說，我們目前的系統在提供有指导的补习教育的机会方面是有很大缺点的。对那

些已經离开了学校的人們的补习教育应該早就成为公共教育中的一个重要問題。这样說并不是輕视当前在“成人教育”方面所作的努力。

在现存的对于学校系統的社会控制和它的教育工作之間并沒有眞正的关系。事实上，现存的这种联系是有害于学校的眞正教育工作的。从全国总的情况讲来，目前的校董会并不是整个社会利益的代表，而只是社会上一个特殊阶級或集团的代表。他們把他們自己比作是劳工的私人雇主而教員則是被雇佣的男女。

这种情境反映在学校的行政組織之中。一方面在行政职員和課堂教师之間很少有眞正的合作。前者制訂教程、准备讲义和规定教学方法。后者則接受命令而且随着这种接受命令的程度的增加，他們在职业上的首創性便被挫折了，而他們自已的工作变成常规的和机械的了。在另一方面，这些行政人員在他們的职业上是依靠他們过分地符合于經济阶級的欲望的；校董会是社会控制的代理人，而在校董会里占統治地位的是这个經济阶級。

现在应該清楚了，为什么我并不是籠統地对教师們进行控訴。学校的缺点是我們社会的混乱在学校内部的反映。它反映着社会的无計划性和漂泊不定。而这种反映并非消极的。它又为进一步延續它所由产生的这种社会的和經济的情况而服务。我并不是說，在这种情境之中教师和行政人員都是沒有骨气的。在现在事态中最重要的是要替这些勇敢而明智的教育家們肯定在改造社会秩序的进化过程中学校应該担負一定的責任。这一肯定对教育的进展是必要的，对社会也是必要的。但是它遭遇到报紙，特别是在赫斯特系报紙的誹謗运动。它也遭遇到一个压制性质的立法活动。参与这些运动的人們，对于造成更大的社会混乱的責任是巨大的。当社会事务中，在其最广泛的意义讲来，即在政治和經济的事务中，最迫切需要智慧的时候，就在这时候，有人竟企图甚至还要减弱现存的这一点社会理智。只要我直接的权力还存在，“身后之事，于我何干”象过去成为任何頑固的巴本王室的国王的行动原則一样，现在成为他們的行动原則了。

八

权威与对社会改变的抵抗

（1936）

近四个世紀以来已經表现出一种不断增加的对权威的反抗，首先是在权威所表现出来的形式方面，然后是反对这个原則本身。它的一切重要的形式曾經无一幸免地被攻击过。这种攻击首先是直接反对教会和国家的一些主要的制度。但是教会和国家联合起来所施加的控制深入于生活的一切方面，既在信仰方面，也在行为方面。所以对宗教与政治制度的攻击便扩充到科学与艺术、經济生活和內政生活的标准与理想方面。因为这种实际的攻击运动，象一切其他这类的运动一样，必須要在理智的根据上为它自己辯护。最好的理智上的辯护就是攻击，因此，辯护变成了系統的說理，于是便发展了一种社会哲学，它批判任何权威控制的观念。

这个理論系統为了便于大众的接受而产生了一些标語和口号。有一个口号由于經常重复，而占有了一个广泛的社会和政治观念的地位。在許多人看来，它本身就似乎是一个深奥的社会哲学的概述。按照这个公式的讲法，一个重要的理智上的問題就是区分成为两个分隔的領域：一个是权威的領域而一个是自由的領域；这个公式的另一半就是主张这个理論上的区别也是实际上鮮明的区分。这个公式还有一个必然的結論。权威"領域"中的內在傾向在不正当地扩张它自己，侵入自由的"領域"，因而設置了压制、虐政，用今天的語言来說，組織化了。所以通行权必須是属于个人自由这个观念和这个现实方面的；权威是它的敌人，而社会权威与社会控制的一切表现都被热誠地监視着而且总是被猛烈地反对着的。虽然如此，既然自由的

領域是有其界綫的，因而当“自由”蜕化为“放纵”的时候那就要恰当地訴之于权威的作用来恢复平衡。

这个公式，象大多数流行的口号一样，之所以时髦而有影响，是由于这个事实：它似乎对一个突出的問題提出了一个答案，而事实上它是回避了这个問題；并且由于迟延了求得眞正解决問題的努力，它在各种竞爭的势力中有时临时支持某一种势力，有时又支持另一种势力，但总是对两者都是有所牺牲的。因为即使当我們从表面价值上接受了它自己的条件的时候，我們还沒有解决这两个假定的領域的正确范围这个根本的問題，这两个領域的正确的边界还是一个經常糾紛的問題。

眞正的問題是权威与自由之間的关系問題。但是当人們开始认为权威与自由分別发生作用的領域是互相分隔的时候，上述这个問題便被隐蔽起来了，而它的答案便是一种巧辞。实际上，权威代表社会組織的稳定性，个人借此而获得方向与支持；而个人自由即代表有意識地促使产生变化的各种力量。需要經常注意的問題就是如何把这两个东西，权威与自由、稳定与变迁，密切地和有机地結合起来。用不是把两者結合起来而是把两者分隔开来的办法来求得答案的这种思想，当任何时候要去实行它时，它就使人走入迷途而阻碍着人們的努力。广泛地采納这种错誤的和使人迷誤的观念，是产生当前世界混乱状态的强有力的因素。

这个把人类生活与活动的整个領域区划和分配为自由与权威二者的公式的眞正意义不在其理論上的陈述而在于它与近几百年历史事件的关系。作为一个純理論的公式，它要求具有一种內在的确实性和普遍的适用性，我认为这是荒唐的。但是当我們把这个公式当作是一个历史时期的記录的时候，情况就完全不同了。于是这个公式达到了表明近几世紀来西方文明显明危机的符号所具有的重要意义；它代表着一个重大的历史斗爭。在它的两重性中，它一方面贊扬着一度曾經統治人們的思想和行为的那些制度的崩潰；而另一方面它表明了新的社会的和理智的力量的兴起。旧的传統和旣存的社会

组织抵制着这种人类生活和社会中的新生力量，把它們当作是危险的东西；乃至把它們当作是爭夺过去原来为它們所独享的权力和特权的死对头。这个公式并沒有提供一个解决这个历史斗爭的手段而它所提出的解决办法只是把这个冲突本身的性质作一个理論上的副本而已。把这个公式当作是理解与行动的指針，如我所說，这是荒唐的。但是作为历史事件的一个符号，它却具有深刻的揭示作用。

不幸，当这个斗爭才开始进行的时候，新生力量对于旣存的制度就傾向于按照它們自己的估价来加以接受，即承认它們是权威这个原則的必然表现。新兴运动，当它发觉这些旣存制度是具有压制性质的时候，便反抗权威本身而且开始把权威理解为內在地在个性以外的东西；內在地与自由是敌对的；內在地与明显表达与利用自由时所引起的社会改变是敌对的。結果，当这个新兴运动应該获得打破已經变得僵硬而頑固的系統和解放一直潜伏着个人能力的功劳的时候，——由于它实际上否认了一切权威和社会控制的具体表现所固有的重要性，它使得这种实际上在任何过渡时期都具有的混乱状态得到了理智方面的培育。如我将在后面指出的，这个新兴运动尤其沒有承认：使它本身具有生命力的这种力量本身，即这种被組織起来的理智的力量，是具有权威性质的。这就是我想要提出的一些命題。

第一，因为我认为历史的考察指出：个人主义哲学把权威与自由、稳定与变迁对立起来，这是錯誤的，但是它发觉权威在組織制度上的体现是如此地外在于激动中的新需要和新目的，以致事实上成了具有压制性质的东西，这是有道理的。由于掌握了权威而具有权力的人們和阶級跟变化着的和新鮮的性质，即作为变化之根源的首創性，发明力和进取心等等在过去是敌对的。为人們所已占有的权力具有更多的压制性和障碍性，因为它不仅是在物理方面的，而且对于本来属于权威原則的想象、情緒和意志等方面也有着支配的力量。在这下面，它不是在社会組織与个人之間、在权威与自由之間的冲突，而是在个人結构本身中的保守因素——这些因素所具有的力量是由长久以来根深蒂固的习惯传統的惰性所产生的——和在个人构造中

的起解放作用的，可变化的和革新的因素之間的冲突。这是在新旧之間争取权威力量的斗爭；这是在关于保持过去所創造的价值的力量与产生人类相互結合的新信仰和新模式的力量之間爭取权威力量的斗爭。它也是在个人的集团和阶級之間的斗爭——在那些由于占有权威的权利所賦的权力而享有利益的人們和那些发觉他們自己被排斥于他们认为所应該享有的权力与享受之外的人們之間的斗爭。新旧之間必然要互相适应，在由于保持旣存的东西而来的稳定性与由于个人的新需要和新努力而产生的可变异性之間必然要互相协調——这种必然性是生命組織本身中所固有的或者說是它的一部分。在前几世紀进行这种調整的必然性已經在人类文化的舞台上以无可比拟的程度表现着它自己。把这种历史的和相对的斗爭轉化成为在权威原則与自由原則之間的內在的和固定的冲突的哲学，如果这种哲学为我們所接受和实行，就会把权威当作純粹的限制力量并不在指导之下去实行自由。在很大的程度上，这种麻煩的情况描繪了我們当代的事态。

让我簡单地說明一下，我把这种斗爭称为是属于个人而且由于个人的利益而需要彼此协調的一些力量之間的斗爭，这是什么意思。把个人的結构和有利于变异与区别个人不同的人性因素簡单地等同起来，这在心理学上和在历史上都是愚蠢的事情。使人們附着于旣有状态的习惯势力是个人构造中的一个眞正的部分而且主要的乃至是一个更加强有力的部分。当传統和社会习俗已經融会于一个人的活动构造之中的时候，它們事实上对于他的信仰和对于他的行动就具有了权威作用。这些发揮权威作用的势力在个人中是如此普遍和如此深刻的一部分，以致我們沒有想到或感觉到它們是外在的和帶强制性的。由于它們构成了个人的习惯信仰和目的的一部分，所以就不能把它們当作是与个人相敌对的东西。它們支持着他并給与他以方向。它們自然强迫他对它們忠貞而且激起他对它們的热誠。所以如果我們对于体现习俗传統的权威制度进行攻击，这自然会引起个人的抱怨；深深地抱怨这是对他本身中最深刻和最眞实的东西所

进行的攻击。

人类生活在这个地球上千千万万年，他时时大部分总是满足于事物的现状的。即使对于在我們看来是专制力量专横表现的社会組織也是如此。从不可知的年代以来，人类的性情就是把属于长期传統习俗的东西归之于神圣的来源和受着神圣的制裁。个人不是追求变迁，而比較一般的是害怕变迁。如果我們把权威与自由、稳定与变迁彼此对立起来，是有道理的，我們就势必要得出結論說：在人类历史的較大一部分时期內，个人是比較喜欢权威和稳定的。

这种事态已經反映在理論之中了。一直到最近为止，公认的主张是：权威是自然存在的或者說是超自然地存在的。在这两种情况之下，它是凭借着宇宙內在的构造以及作为宇宙一部分的个人的內在的构造而存在的。在哲学中，把社会权威說成是自然存在的这个概念是亚里士多德陈述出来的。在后期，这个基本的观念又为斯多噶派所重述，他們是以一种半唯心、半唯物的形式重述出来的；这种形式曾經是——而且现在仍然是——强烈抓住大众心灵的手段。中世紀基督教哲学家們重述了亚里士多德的主张——但带有一个重要的修正。他們认为：最后的权威必須在自然的超自然的主宰中和在人类的救世主中去寻求，因为只有他們才有这种权威。这种权威在神圣制度下和神圣組織下的教会中有其地面上的代表、解释者和代理人。

即使在世俗王朝兴起向教会的最高地位挑战的时候，这个基本观念并沒有遭到怀疑，更談不到有人向它挑战。世俗王朝仅仅宣称：它也是由于神圣的权利或权威而存在的，所以在今世的事务中它的权威是最高的，以别于在来世灵魂的事务之中。即使当人民政府开始兴盛的时候他們也以一种削弱了的形式继續主张着这个旧的观念：上帝的声音现在就是人民的声音。

新科学为了企图扫清它的荆棘道路，而断言：它是按照上帝的样子思考上帝所思考的东西的。新經济力量的兴趣又威胁着现存政治制度的最高权威。但是这个新兴的經济力量也宣称它們享有最高权

威的权利，因为它們是自然法则的純粹而眞实的表现——而不同于政治的法规和制度，因为它們不服从于經济力量的运动，从而是专断的和人为的。經济力量，通过它們的代表、解释者和代理人——即官方經济学家和工业家們——宣称它們有神圣的特权統治一切人生现世的事务。这类經济学家、工业家和財政学家乃是旧帝王神圣权利的新覬覦者。

从这个簡略的历史考察所产生的一个結論——这个結論可以为任何在这个領域内的深入研究所証实——就是說：把个人和十分有利于变异和变迁的力量等同起来而在其結构中排除掉那些习惯保守的力量，这是一件新鮮事情，也是一件晚近的事情。用一般的名詞說，这样的等同乃是一些特別的和特殊的历史事情的表述。可以把这些事情压縮一下，概述出来。在自然科学中的新方法与新結論以及其技术在工业生产和商业物資交换的新方式中的应用受到了掌握实际社会权力并宣称在五花八門的人事領域中具有絕对正当权威的教会与国家的制度代理人的挫折和限制。在这个冲突中，新兴的力量为了替它們自己作辯护，把权威这个观念本身仅仅限于宗教上和政治上的权力，說这些力量和这些新兴力量的自由表达是敌对的，而且断言只有它們才代表着和促进着个人的利益及其自由。在这个讲演开始时所提到的那个公式，即把权威和自由划分成为两个分隔而独立的領域，而在疑难的情况之下个人和自由是基本的这个公式——这个公式純粹是这个历史冲突的产物。

結果便形成了一种社会与政治哲学，它怀疑任何形式的权威的眞实性，它认为沒有一种形式的权威不是个人在他們的私人才能中的有意識的需要、努力和满足的結果，沒有一种形式的权威不是受这些有意識的需要、努力和满足所制裁的——这一种哲学在經济学上采取了放任主义的形式而在一切其他社会的和政治的事务中采取了个人主义的形式。这个哲学宣称它应該享有自由主义这个包含比較广泛的头銜。

在我看来，清楚地产生了两个一般性的結論。第一，新兴力量是

通过个人的媒介而发生作用的，与这种新兴力量联系起来看，原来行使权威的、組織起来的权力的旧形式便显得是外在的和带有压制性质的，而結果它对一切重要的社会改变都是敌視的。第二，这种新哲学傾向于大声疾呼地反对权威这个原則本身，以致使得个人失去了方向和支持，而方向和支持无論对个人有机的自由而言，或对社会的稳定而言，都是普遍不可缺少的。

結果便是目前这种混乱、冲突和不确定的情景。这种新哲学大声斥責权威这个原則而斷言有必要把权威的行使仅限于为維持警察秩序所需要的最低限度，但同时它事实上却把追求个人利益的私人需要和努力上升到最高权威的地位了。結果，这种新哲学，就在它断言它是完全地和忠誠地維护个人自由的原則的这一举动中，已經眞实地在为一种新形式的集中权力的活动进行辯护——这种新形式的集中权力的活动是指在經济方面的，这种新形式，（把事情說得适当一点）一貫地和堅持地拒絕給与在經济上沒有权力和沒有特权的人們以眞实的自由。經济上的权力作为一种社会力量而产生了，它反对着乃至憎恨着它开始发生时权威所具有的力量，而产生了广泛的社会改变，但同时这种經济权力却又反过来变成了一种有組織的社会制度，抵抗着一切进一步的社会改变，因为这些社会改革与它本身是不一致的，是并不再支助它自己现存的利益的。

由于这些理由，所以我肯定說眞正的爭端不在区划权威与自由、稳定与变迁两个分隔的“領域”，而在于如何使两者互相滲透。我們需要有一种权威，但这种权威不同于它所活动的旧形式，而是能以指导和利用变迁的；我們也需要有一种个人自由，但这种个人自由不同于那种为个人无限制的經济自由所由产生并为它作辯护的个人自由；我們所需要的这种个人自由是具有普遍性的和为大家所分享的，而且它是在社会上有組織的明智控制的支持与指导之下的。

过去的历史証明我們的問題还未曾得到解决。我們曾經有过有組織的社会权威，它限制着个人中各种可变化的因素使它們得不到表现，而有組織的和有意識的变迁却是从这些个人中可变化的因素

出发的。我們也曾有过一个比較无拘无束的个人主义的时期，一个有着迅速而广泛的变化的时期。属于政治类型的制度权威所起的压制和障碍作用已經减輕了。但是在缺乏安全、合作、有条理、有秩序的变迁的情况之下，安全、合作、有条理、有秩序的变迁就更显得为人所注視。

承认我們现有还需要有个人主义的运动并且承认它的重要社会后果；但同时也看到：在它过去的活动方式中它已經走过了它在社会上正当而可貴的进程，在这我看来，这完全是可能的。我們不仅承认它在历史上所作的貢献，而且承认它在实际上和在理論上强調了人类所具有的可变化的傾向——这些傾向使人們彼此区别开来；它們在首創性、发明力和有力的进取心方面表现出来——而这些都是在将来任何社会秩序中所应該永久体现出来的价值，这样做是可能的。承认所有这一切可貴的特性和产物，而同时又主张：在它活动到现在为止，这个运动还有一个大缺陷，即它絕对地反对权威这个原則，我說，这样做也是可能的。

过去体现权威的制度形式是敌視变迁的，这一点用不着什么論据来証明。也許只要提醒这一点就够了，即那些活动着去改变权威力量所曾采取的各种形式的人們在过去被貶責为异端，为破坏社会秩序的因素。而且我几乎无需再附加地說明一点，即在今天那些从事于类似工作的人們也遭到同样的譴責。需要特別注意的一点就是：不管怎样具有权力而且不管怎样迫害异端和激进派，却从未有过任何制度有力量成功地阻止过巨大变迁的发生。制度在抵抗变迁的活动中所获得成功的只是把各种社会力量堵塞起来，一直到最后終于不可避免地表现成为重大的，往往是暴力的和具有灾难性的变迁的爆发。

个人主义运动曾經是和一个有巨大而迅速变迁的时代联系在一起来的，而在这些巨大而迅速的变迁中有許多的变迁，如果一个一个地看来，是曾經对社会带来积极利益的，这一点也用不着論据来加以証明。事实十分明显，論据是不必要的了。在新个人主义和社会改

变之間的密切联系可以在这个运动的一些标語中看得出来："首創性"、"发明力"、"进取心"。因为所有这些字眼都表示着个人构造中的可变化的因素；它們指出了从现状离开的出发点；它們是指明革新的源泉的标記。正因为它們是这种标記，所以它們如此有效地被用来作为标語，作为激起个人努力奋斗的信号。的确，个人主义运动和变迁的联系是十分密切的，以致由于这个运动而頌扬变迁是可靠的和进步的，这标志着这个运动的影响的极盛时期。但是我还要大胆地說：正象权威这个原則过去的表现在它所最猛烈要求的方面显明地沒有得到成功，即沒有阻止着、或者至少指导着变迁，同样，个人主义的运动，从历史上和从总的方面看来，并沒有在同样程度上（和在任何可靠的方法上）获得个人的自由——即使从那些臨时享有自由的人們看来，情况也是如此。个人主义运动曾經試图把实行自由和不要任何有組織的控制等同起来，因此，它事实上把自由和仅仅在实际上占有經济权力等同起来了。結果，沒有替那些缺乏物质财富的人們带来自由，反而强迫他們进一步服从那些占有物质生产与分配行动的人們。

目前这个世界所呈现在观察家面前的景象是一个一般地（既在国家之内，也在国家之間的）不稳定、不安全和不断增加冲突的景象。这一点十分明显，因而我不能理解会有任何人否认我們在自由与权威之間建立某种有机結合是值得想望的。虽然如此，但是否有可能建立一个实际体现这种結合的社会制度，这却存在着有很大的怀疑。即使承认以上所提出的各个論点都是实质上确切的，这个問題仍然正是爭端所在。人們可以公平地这样主张。事实上，人們乃至还可以这样主张：这个問題之所以是我們所遇到的最具有支配力和最具有决定性的問題，也正因为我們承认了上述論点的确切性。

过去事实的証据肯定与实现任何这样的可能性的情况都是强烈相反的。就有組織的权威这个观念讲来，人类在这个地面的集体生活的悲哀就是它表现出人类万分地需要有权威；但是因为这种要求权威的需要却不断地被那种宣称满足这一需要的制度本身所破坏，

所以这种悲剧便在不断地增长着。在另一方面，关于个人自由这个原则在它至今正在发生影响的那种形式中所表现出来的情况也不好。这一点在目前这个不协調和不安全的光景中已經为不只一件事实所指明了。这一点尤其被这一事实所說明：权威这一原則又以最极端和最原始的形式而出现了——即独裁的兴起。

有一个旧观念說，自然界非常討厌真空。似乎是使这个旧观念得到实质的內容，人們可以爭論說：經济竞爭的个人主义，从社会控制中解放了出来，已經造成了一个道德上和社会上的真空，而这个真空正在为訴之于独裁的这种情况所填实了。在許多国家里，对于集体的和有組織的指导与支持的要求十分迫切，因而个人自由这个观念本身都被丢弃了，而且它已变成了一个不是受贊扬而是受輕視的观念。經济个人主义自由的制度被来自左右两方面的独裁所攻击。在一些沒有公开承认独裁的国家里，自由与个人主义的概念似乎正在失去它的魔力；而安全、紀律、秩序与团結，通过社会的轉移，代替了它們，而正在获得魔力。至于产生这种訴之于独裁的实际具体情况在不同的国家是各不相同的。但是这个现象却散布得十分广闊，以致需要有一个概括性的解释。最明显的是：那种謀求私利而不受任何公认的集体权威所控制的，具有个人首創性的和进取心的制度已經处于实际上破产和垂死的境地。

从过去和目前的情况看来都沒有理由希望經过旧的途径将会达到权威与自由、稳定与变迁之間的相互适应。在有些人看来，似乎这个可能解决的观念是浪漫主义和空想的。但是在一切观念中最空想而不现实的是这样一种广泛流行的信仰：我們能够通过运用或重新发掘过去所曾試行过的制度方法来获得永久稳定的权威；同样空想的是这样一种信仰：我們能够通过使个人在一个追求物质財富和經济权力的残酷斗爭中彼此爭斗来获得可靠的个人自由。根据我的判断，这个爭端能够縮小成为这样一个問題：在人类关系的广大領域中有沒有一些从来尚未試行过的方法，它們是可以利用的并且是潜伏着有成功地加以应用的希望的？

在提出这个問題时，我觉察到几乎不可避免地会得到这样一个結論：当我說人类需要具有某一种的集体权威以便在个人彼此的关系之中給以指导，給以来自团結感的支持的时候，我似乎是想要回复到某种由外在的制度方法所产生和維持的社会控制。如果这样来看我所提的这个問題，那么我所作的关于在个人自由这个原則和經济事务中的私人首創性和进取心之間所发生的联系的那种批評也似乎仅仅是主张通过集体計划經济的方法来进行社会控制——当然在措詞上有一些变化。然而，事实上这个論証是同时針对两方面的。它指出：在集体計划經济指导之下的运动可以挽救我們现在所正在忍受着的痛苦，但同时它終于会回复一切过去的尝試，产生权威权力的組織，除非我們大量地和系統地使用一些从来所未曾試用过的方法来在生活中产生我們所希望的有机协調。否則，我們就会发现我們是在一个不同的水平上重复在社会組織与个人自由之間的这个旧的斗爭，象过去的特点一样，在这两个原則間搖摆不定。

在人类社会关系的寬广領域中还未曾大量試用过的方法就是使用有組織的理智，其多种多样的好处与价值已在較狹的科学領域內有过实质的証明。

在一个有限的領域以內，在科学方法的成长与应用之中所表现出来的集体理智已經变成了有权威性的东西。在关于自然的結构以及有关我們对于物理事件的理解的信仰領域中，它是有权威性的。在关于历史人物和历史事件(特别是那些离现在足够遙远的事情)的信仰領域中，同样这句話也在很大的程度上是眞实的。当我們轉到实踐方面时，我們看到同一方法在控制与指导我們对付物质事物与物理能量的主动行为中是至高无上的。在一个很大而重要的程度上，知識即控制的力量这个培根式的預言在这个特殊的、范围相当狹小的領域中已經实现了。当然，还不能說，通过科学方法而发揮作用的理智，即使在有限的物理領域以內在控制信仰方面已經完全获得了无可爭論的权利和权威。但是当我們考虑一下这种有組織的理智发揮作用的时間如此之短促而阻碍它前进的敌人又如此之凶烈时，我

們就知道这种有組織的理智所获得的进步是真正惊人的。这些敌人就是惯性、旧的、长时期建立起来的传統和习惯；这种惯性、传統和习惯又都是受着制度生活形式的保护的，而这种制度生活的形式光輝灿烂，具有时代的威信；具有为訴之于理想的魅力；分别地和集合地冠有为人們所贊賞的价值所构成的暈輪。

所謂"科学与宗教之爭"或者你高兴的話說是"神学与科学之爭"实质上就是爭取行使社会权威的冲突。它不仅是两組理論信仰之間的冲突，而是两种社会力量之間的冲突。一种社会力量是旧的并且具有随时准备使用的制度权力；而另一种社会力量是新的、进取的，它反对巨大的优势力量而渴望自己得到承认。

在这里，与这个把集体权威与自由两者关联起来的主題有关的，对于这个主題具有深刻意义的东西，就是說：理智的进步（如从这个概括的叙述中所例示出来的科学进展）已經表现出来了它們之間有机的、实际的結合。科学的前进是由于解放了而不是由于压制了个人中的变异的、发明和革新的、創新的因素。在繪画或音乐史上，繪画或音乐的进展是由于个人所开始发动的，这些个人当他們发现传統习惯的限制阻碍着他們自己的思考、观察和建設的能力时，便起而从这些限制中解放他們自己。现代的科学史也是这样的。

不管科学在它的发展方面是怎样依靠于个人研究者的首創性、发明力和进取心，科学的权威是从比較有合作組織的集体活动中产生出来的并以它为根据的。即使当个人所提出的观念暂时与已为人們所接受的信仰尖銳分裂的时候，科学中所运用的方法仍是一种公共的和公开的方法，而这种方法只有当在同一領域內工作的一切人們达到了同意，达到了信仰的統一的时候才得到成功和才能够成功。每一科学研究者，即使当他最大地脫离了当前流行的观念时，仍是依靠着为公共所占有的而不是为私人所占有的方法和結論的；虽然这一切的方法和結論有时也許在开始时是私人发明的产物，情况也是如此。科学研究者所作的貢献是在集体中得到检查和发展的。它根据它在合作中所得到的証实程度而变成了理智世界中公共財富的一

部分。

如果我們扩大我們的幻想到这样的程度，想象一位科学研究家采用了商业企业家的标准，我們就最容易看出在科学領域內自由个人的目的与活动和当前个人主义的經济企业的目的与活动之間是有差别的。設想：这位科学家会說他的結論是科学的，因而主张这是刺激着他去追求他私人利益的私人欲望和努力所产生的結果。这只是一个十分荒唐的諷示，然而它却清楚地揭露出来在人类活动的这两个領域之中个人自由的表现是各不同的。这个諷示突出地显示出来这样一种个人的自由，它既是为集体的、有机体的权威所支持的而又轉过来通过它自己的活动改变着和受促使改变着与发展着它所依賴的权威。

我們的主題是說：在科学中所表现出来的合作理智的活动乃是自由与权威統一的可用模型。这个主題并未忽视这一事实，即这种方法到目前为止还只是在一个有限制的和相当专門的領域中发生作用。反之，它是强调这个事实。如果理智的方法在社会生活与制度中人类彼此关系的广泛而基本的領域內被大范围地应用着，我們目前就沒有爭論的必要了。在有限范围內利用它的情况和在各种人类关系——政治的、經济的和道德的关系方面——应用它的可能范围这两者之間的差别十分突出，使人感到有些沮丧。也正是这个差别可以被用来明确我們当前的这个重大問題。

如果不顾及工业与商业现代个人主义运动发展这一事实，任何对于这个問題的考虑都是不恰当的。在个人主义学派的一切主张和推理中有一个隐蔽着的前提。所有已經产生的一切有利的变迁都被归功于个人基本上追求他們自己利益的自由活动，而他們乃是各自孤立的个人。但是事实上整个现代的工业发展都是在技术上应用科学的結果。近世紀的經济变迁大部分从来就是依賴于自然科学的进展的。在物品的生产与分配中，沒有一个簡单的过程不是依賴于利用在数学、物理和化学中的集体的、有組織的理智的方法所产生的結果的。露骨地說，那些为现存制度作辯护的人們指出由于这些进展它

便有继續存在的理由，而这些进展又仅仅是由于个人主义的首創性和进取心，这种説法是完全錯誤的。个人主义的首創性和进取心已經沒收了和盗取了集体合作理智的果实。沒有有組織的理智的帮助和支持，个人的首創性和进取心是无能为力的——也許甚至在社会上首創性和进取心表现得最强有力的活动之中，情况也是如此。

总之，这个要求称为自由主义并宣称以获得与保护个人自由为活动目的的历史运动的重大弱点——这个运动的重大弱点就是它沒有承认变迁的真正的和最后的来源一直是，现在仍是体现于科学中的共同理智。如我所曾經説过的，这个原則是同时針对着两个方面的。只要现在正在傾向于有組織的社会控制和进行着計划經济的这些企图忽視了科学理智的作用；只要这些企图还依賴于和轉过来支持着大部分由外力所造成的外在的制度上的变迁；只要是在这样的情况之下，它們就是重新依靠着在过去已經遭到失敗的那种外在权威的方法。由于需要安全和具有一种团結感，人們会暫时服从于这样的权威之下。但是如历史所指明出来的，个人中可变化的因素是不能永远被压抑或完全被根除的。表现在现代个人主义运动中的这个个人自由的原則在人类的构成中是根深蒂固的。其中所体现的真理是不能消逝的，不管对它施加多少的压力。这个运动的悲剧在于它誤解了和放錯这个自由原則的来源和地位 但是为了保証安全和取得团結而用外在权威去取消这个原則的企图，不管它会怎样取得暫时的胜利，最后总是注定要失敗的。

在把有組織的理智的控制从它有限的范围内扩充到人类关系的較大領域中去，发揮它解放个人力量和才能的作用的途中是有許多巨大的障碍的，这一点就无庸詳述了。至于完成这个人类所希望的和人类所必要的任务的可能性，过去的历史是偏向于悲观主义者的一边的。我并不預測这样的扩充終将会有效地实现。但是我却主张：关于权威与自由、关于稳定与变迁的問題如果能够解决的話将会用这种方法来得到解决。別的方法失敗了而目前情境又到了十分严重的地步，这将会刺激一些人們尽其最大可能来使这样的扩充得

到实现。他們知道，在尝試之前就說成功是不可能的，这就是要把人类貶于在有权威的力量与无拘束的个人自由之間无用而有害地搖摆不定的地位，而这一点我們可以正确地說是过去大部分忧愁与失敗的理由。他們觉察到緩慢的历史过程和摆在人类前面的无限时間。这是人类所决心尝試的一个最艰巨的任务；为了执行这个任务，他們不希望获得任何迅速的胜利。然而，他們却受到这样一种确信的支持，不管他們努力所得到的直接結果是多么的微小，他們在他們的尝試中正在体现出来科学理智方法这个最重要的原則。因为它們正在实驗中通过各种方法把一个重大而比較广泛的观念运用到各种事体中去，而这許多方法糾正着在这个尝試过程中所运用的方法和观念并使它們成熟起来。情境的这种严重性，如上述情况所指出的那样，只是我們继續不断地和勇敢地努力奋斗的一个刺激而已。

九

自由与社会控制

(1935，1936)

(一)

今天沒有比自由这个詞传播得更广的了。有一群人在自由的名义下抗拒和攻击任何对經济力量进行有計划的控制的努力。最少的观察也显示了出来这一群人是由那些为了明显的原因有兴趣要維持既存經济现状的人們所构成的。那就是說，他們要維持他們已有的习慣特权和法律权利。当我們一般地看一看历史时，我們就发现要求自由以及求得自由的努力都是来自那些想要改变制度結构的人們。这个明显的对比是发人深省的。自由到底是什么意思？为什么爭取自由的事业在过去是和改变法律与制度的努力一样的，而现在却有一群人正在利用一切它所有的丰富的資料来使公众相信經济制度的改变是对自由的一种攻击。

第一，自由不只一个观念，一个抽象的原则。它是进行一些特别工作的力量、实际的力量。沒有一般的自由；所謂概括的自由。如果有人想要知道在一定的时間自由的条件是什么，他就要考察一下哪些事情人們能够做，而哪些事情他們不能够做。当人們一开始从实际行动的观点来考察这个問題时，就立即明白了：对自由的要求是一种爭取权力的要求，或者是掌握尚未被掌握的行动权力，或者是保持和扩张已有的权力。既有經济制度的經理人們和受益人們在自由这个問題上目前的这种无謂的惊慌，只要我們把它看作是保持既有权力的要求，就立刻可以得到解释了。既然是既有制度給与他們这

种权力的，因此，在这里，自由就不可避免地等于保持那种制度。把目前关于自由的喧嚷翻譯成为保持已有权力的斗爭；它就有了意义了。

第二，实际权力的掌握总是在一定时候所存在的权力的分配情况。一个物理学上的比喻可以搞清楚我的意思。水向下流和电流的流通是因为位差（difference in patentials）。如果地面是在水平綫上，水就是靜止的。如果在海洋綫上有巨浪，那是因为有另一种力量，即风的力量，发生作用，而风又是由于在不同的点上溫度分配的差别所产生的。在物理学上如果不把一件事物的能力或实际力量同其他事物所表现出来的能力关联起來，就表现不出这件事物的能力或实际力量。如果不把一个人、一个集团或一个阶級的自由或实际力量同其他个人、集团和阶級的自由、实际力量联系起来看，就沒有这一个人、这一集团或这一阶級的自由或实际力量了。

所以为某一特殊集团所提出的保持已有权力的要求，就意味着說，其他的个人和集团将仅仅继續享有他們所已具有的活动能力。在一点上要求增加权力就意味着說要求改变权力分配的情况，即在别的地点就要減少一些权力。如果你不测量不同水平綫的差别，你就不能测量在某一水源高度上这一高度水源的能力。同样，如果你不詢問某一个人或某一集团的人們的自由对别人的自由的影响，你就不能討論或测量这个人或这个集团的自由。

第三，自由是相对于旣有的行动力量的分配情况而言的，这意味着說沒有絕对的自由，同时也必然意味着說在某一地方有自由，在另一地方就有限制。在任何时候存在的自由系統总是在那个时候存在的限制或控制系統。如果不把某一个人能做什么同其他的人們能做什么和不能做什么关联起来，这个人就不能做任何事情。

这三点是一般性的。但是不能把它們当作是单純抽象的东西而加以忽視。因为当它們被应用于观念中或行动中时，它們意味着說自由总是一个社会問題，而不是一个个人問題。因为任何人所实际享有的自由依賴于现存的权力或自由的分配情况，而这种分配情况就是实际上在法律上和政治上的社会安排——而且当前特别重要的

是在經济上的安排。

现在再回到这个事实上来：从历史上看来，爭取人类自由的重大运动总是要改变制度而不是保持制度不变的运动。根据以上所說的讲来，这些运动乃是引起行动力量如此改变分配情况的运动——思考和表达思想的力量也是行动的力量——以致将会产生一个比較平衡的、一个比較平等的、均衡的和相等的人类自由的系統。

目前对工业、金融和信貸的社会控制的运动仅是这个沒有尽头的人类斗爭的一部分。目前这种用旣存的自由分配情况来說明自由的企图就是企图去維持现存的这个力量控制、社会限制和組織化的系統。在这里我不能詳細論述这个系統的性质与后果。如果人們对此满意的話，就让他来支持例如代表目前經济系統的"自由联盟"所提出的关于自由的概念。但是让他在思想上不要弄糊涂了，把这个爭端当作是自由与限制、組織化之間的爭端。因为这个爭端是在一种为某种自由分配所依賴的社会力量控制的系統和产生另一种自由分配的社会控制的另一系統之間的爭端。而且让那些参加在用一种合作的系統去代替目前經济系統的斗爭中的人們也記住：当他們在爭取一个新的社会限制与控制的系統时，他們也就是在爭取一个比較平等的和可以相等的力量的平衡，而这种力量的平衡状态将丰富和增加个人群众的实际自由。让他們不要被騙采取这样的立场，去牺牲自由来支持社会控制，而他所想望的乃是在现有的方法之外找到另一种社会控制的方法，这种方法将增加有意义的人类自由。

如果有人假定說我們现在幷沒有社会控制，这是无意义的胡說。麻煩的是：这种社会控制是在少數有經济权力的人們手里，他們牺牲了多數人的自由，付出了产生不断增长的扰乱的代价，登峰造极产生了战爭的混乱，而在有产阶級的自由的代表人看来，战爭就是眞正的紀律。

（二）

有一个社会思想学派經常竭力主张：自由和平等是十分不相容

的，因而自由主义并不是一种可能的社会哲学。論証是这样的：如果自由是主要的社会的和政治的目标，那么天賦的自然差别和不平等就会不可避免地发生作用，产生社会上的不平等。他們辯論說，如果給予自然才能以自由发展的机会，那么必然的后果就不能不在文化、經济和政治地位上产生明显的不平等。他們继續地辯論說，在另一方面，如果把平等当作是目标，那么对于行使自由就必須施加重要的限制。他們断言，自由与平等之不相容是使自由主义势必沉沒的礁石。結果，把自由和放任自流等同起来的这个自由主义学派就宣称是唯一合乎邏輯的自由主义学派，而且它认为只要它是自由行使自然权力的結果，任何程度的实际社会上的不平等都是容許的。

民主主义原来的观念和理想是把平等和自由两者結合起来当作是相互关联的理想，在法国革命的口号中又加上博爱这个第三个相互关联的理想。所以实现这个民主理想的可能性在历史上和在实际上都依賴于在社会实践与社会制度中实现平等与自由两者的結合的可能性。如在名义上民主的国家里当前民主的状态所証明的，这还是一个实际問題。

早期民主的政治自由主义的公式是：人生而自由和平等。一些肤浅的評論家們曾經认为：人类在力气和才能或自然禀賦方面都不是生而平等的，这一事实就断然地駁斥了这个公式。然而这个公式从未曾假定过它們是如此平等的。它的意义相同于这种熟悉的說法的意义：即在坟墓里穷人与百万富翁，帝王和农奴都是平等的。它是用这种方法来說明：政治上的不平等是社会制度的产物；一个等級、阶級或身分的人們和另一个等級、阶級或身分的人們之間是沒有任何自然的內在差别的；而这种差别是法律和习俗的产物。同一原理也可以用来說明經济上的差别；如果一个人生下来就占有財产而另一个人則沒有，这种差别是由于管理遺产和財产所有权的社会法律所产生的。用具体行动的名詞来加以說明，这个公式的意义就是說：应該让天然禀賦的不平等状态在这样的法律和制度之下发生作用，这种法律和制度并不使那些天賦較差的人們蒙受着永久的不利；在

社会上所发生的分配权力、成果和物品的不平等的状况应該与天然的不平等严格地相称。在目前的社会安排中个人的机会是受个人的社会与家庭地位所决定的；人类关系的制度結构为某一阶級的成員大开方便之门，而有害于其他的阶級。对于进步的和自由的民主所提出的要求可以用类似的战斗口号来加以說明：制度与法律应該使一切人們获得平等和維护平等。

这个公式是对自动限制个人群众机会的现有制度所表示的反抗。这个反抗以及它所体现的愿望就是在早期政治的和人道主义的表现中的民主自由主义的实质。但是在財政資本主义控制下的机器工业还是一种尚未估計在内的力量。它給予了那些有特殊天賦和适合于这个新經济图景的个人以行动的自由。尤其是工业革命，它曾給与获取財产的能力以自由发展的机会并使得人們有机会运用那种財富来进一步获取更多的东西。运用这些特殊的获取財富的能力的結果使得少数人手里有着垄断的权力，控制着广大群众的机会并在实现他們的自然才能时限制着他們的自由活动。

简言之，說自由与平等之間互不相容的这个普遍的断言乃是以一个极其形式主义的和有限制的自由的概念为根据的。它忽視了和排除了这一事实：即一个人实际的自由是依賴于现有制度的安排所給与别人的行动权力的。它以一种完全抽象的方式来理解自由。在另一方面，把平等与自由統一起来的民主理想就是承认：实际具体在机会与行动上的自由依賴于政治和經济条件平等化的程度，因为只有在这种平等化的状态之下个人才有在事实上的而不是在某种抽象的形而上学的方式上的自由。民主可悲的崩潰就由于这一事实：把自由和在經济領域內，在資本主义財政制度之下最高程度的无限制的个人主义活动等同起来了，这一点注定了不仅使得平等不能实现，而且也使得一切人們的自由不能实现。它对于大多数人的自由是具有破坏性的，显然这是因为它对于眞正的机会平等是具有破坏性的。

杰斐逊的社会哲学被許多人們认为是已經过时的了，因为它似乎是根据当时存在的农业环境并认为农业制度是当然会持續下来

的。于是有人辯論說：工业已經升起到一个优于农业地位的地位，这便破坏了杰斐逊式民主的基础。这是一个非常肤浅的观点。杰斐逊曾經預言过，如果不把农民所特有的独立与自由，在实质上是自由土地的条件之下，保持下来，它将会对工业制度下的經济和政治的兴起产生怎样的后果。他的預言已經实现了。他眞正所維护的不是农业主义的本身，而且这个农业制度在边区开放时代所可能具有的那种自由和平等。例如早期的杰斐逊派曾經主张：国家的信貸乃是一个国家的資財而且应当受国家的控制；他們尖銳地反对由私人的金融組織去夺取国家的貸款。他們乃至反对用債券和借債的办法来为战爭筹划財政，这样便使得私人增加收入；他們主张应該就在战爭发生的时候通过对富有者的收入課以稅款的办法来支付战爭。

我只是用事例說明的方法論及这个特殊的例子，并指出所謂杰斐逊式的民主已經离开任何民主的原来观念与政策多远了。离开了一种可以恰当地标志为民主的人生观而成为名义上的民主，这是在所謂倔强的个人主义的影响之下产生的。这种倔强的个人主义是用被现有經济法律制度所发展起来的不平等的情况来說明个人的自由的。因此，它几乎是絕对地强調那些有力量获取金錢与物质的个人天然能力。因为我們现有的唯物主义，以及它对个人文化发展所带来的灾难，乃是夸大少数人的經济自由而牺牲多数人的全面自由的結果。而且我重复地說，这种对眞正自由的限制乃是在为制度所建立和支持的財政資本主义发生作用的情况之下所产生与必然要产生的不平等的必然結果。

(三)

作为自由主义的理想而逐步发展起来的公民自由这个观念代替了早期把百姓屈服于政府当局的专横意志之下的政治专制的实践。在传統中，毋宁說在历史事实中，这些公民自由在說英語的人民之間的来源是和英国大宪章(Magna Carta)联系着的。公民自由是在“人权法案”中明确陈述出来的，而“人权法案”是在斯图亚特王家被

放逐和最后在那个国家里推翻了王朝政府之后于一六八九年为英国議会所通过的。在美国殖民地反抗祖国时，在許多州的宪法里都含蓄得有很类似"人权法案"中所陈述的那些句子。在反对比較激烈的革命观念的反动中所通过的联邦宪法中幷沒有包括这些句子，汉弥尔頓特别反对把它們包括进去。但是为了要取得几个州的批准，于一七八九年在第一批的十个修正案中加入了宪法对民权的保障。然而，它們也只包括了在大不列顚公民权利之中已是变成普通的东西。在我們宪法的规定中唯一新因素就是否认政府有建立宗教之权和較大地强調个人在选擇宗教信仰的形式中有完全自由的权利。在宪法中所保証的民权的要点是出版的自由、和平集会与討論的自由和請愿的自由。

我作这样一个簡单的历史复述，因为历史說明了一些关于公民自由的混乱现况。关于各种通俗所謂权利的一个一貫的社会哲学，从来还未曾有过。总之，占統治地位的哲学起源于害怕政府和有組織的控制，根据于它們与个人自由有內在矛盾的想法。所以有一种在理論上为良心自由、选擇信仰自由、言論自由（这就是在实际上相当于集会自由）以及出版自由所进行的辯护是以自然权利說为根据的，认为个人在政治組織之前和独立于政治組織之外就內在地具有权利。从这个观点看来，它們和我們在"独立宣言"中所已經熟悉的这种"生命、自由和追求幸福"的权利是相象的。它們代表着对政治行动所設置的一些固定的和外在的限制。

这个主旨最明显地在构成"人权法案"的宪法修正案的最后两款中突出出来；这两款明白地把一切未在联邦政府的宪法中所明白授与的权利都保留給几个州和全体人民。在农业調整組織决定中大多数的意见利用了宪法中的这个句子作为权威的根据来宣称"农业調整法案"是违反宪法的。在事实的表面看来，在农业的調整与例如自由言論的权利之間是沒有关系的。但是有一种理論认为在政治权力和个人自由之間是有內在的冲突的，而在这种理論中便把这两件事情联系在一起了。

在关于公民自由的理論中还有一个相反的歪曲，这一点在以“公民的”一詞为一方面，以“自然的”与“政治的”二詞为另一方面而把这两方面作一对比就被指明出来了。“公民的”这个詞是与公民資格的观念直接联系着的。在这个基础上，公民自由就是属于公民本身所有的自由；它們既不同个人被假定在自然状态中所具有的自由，也不同于政治权利，如选举权和行使公职权等。在这个基础上，为各种公民自由进行辯护的理由就是因为它們对社会福利有貢献。

我上面已經暗示出来：目前，即使象在我国这样的在名义上民主的国家里关于公民自由的这种混乱和动蕩的状况是由于这两种关于公民自由的基础与目的的相反的观念互相冲突的結果。当社会关系变得更加复杂而維持社会秩序的問題变得更加困难的时候，实际上不可避免的就是，不管在名义上的理論是什么，单純的个人要求将被迫在实际上让位于社会要求。关于公民自由（如自由研究和自由討論等）的个人主义的和放任自流的概念曾被推广到这样的程度，因而当公民自由名义上在宪法上的保障事实上遭到破坏的时候却能被法庭上輕易地解释为无罪。当一个国家进入战爭的时候这些自由便被废弃了，这是众所周知的事。这只是一个重要的例子来說明：当个人的要求看来（或者使得人們看来）是与一般的社会福利冲突的时候，单純个人的要求将很少受到尊重。

再者，公民自由永远不是絕对的，而它們在具体情境中的明确性质也不是自明的。例如，只有一个在哲学上的无政府主义者才主张言論自由包括慫恿别人从事杀人、放火和搶劫的权利。所以在具体情况之下，公民自由就意味着法庭对它們所解释的意义。法庭，在一切具有一般政治或社会影响的事情中，如众所周知的，总是服从于社会压力和社会潮流的，这些社会压力和社会潮流既有来自外部的，也有来自法官本身的教育和政治关系的。当法官們认为行使这种以个人主义为基础的公民自由对他們所重视的社会目的是有危险性的时候，这些事实就毫不客气地把公民自由排除掉了。霍尔姆斯和布兰代斯不仅是由于他們坚决地保卫公民自由而著名，而且更多的是由

于他們对公民自由的保卫是以对公共福利正常发展进行自由研究与自由討論的必要价值为根据的，而不是以任何內在于个人本身的东西为根据的。

在放任派的自由主义者的行为中表现出这样显著的矛盾，这在一个对这种情境有过公正考察的人看来，是并不奇怪的。他們經常地提出抗議，反对政府"干涉"商业企业的自由，但是甚至在一些重大违犯公民自由的情况之下，他們差不多一致地表示沉默——不管他們在口头上是怎样宣传自由思想和怎样公开承认崇奉宪法。这种矛盾的原因是明显的。商业上的利益曾經是而且现在仍然是在社会上和在政治上占統治地位。这些"自由主义者們"在經济事务中是拥护放任派的自由主义的，因此，他們是順着潮流走的。在另一方面，只有那些反对既存秩序的个人在使用自由研究和公开討論的权利的时候才会遇到麻煩。在他們的这种情况之下，这些"自由主义者"对于那些看来好似在經济上要組織化的东西便大喊大鬧，加以反对；但对于在学术上和道德上的組織化則以此为維持"法律与秩序"所必需为理由而予以容忍。

沒有一个相信对平等的自由进行普遍分配这个民主理想的人会发现有必要为了爭取最大可能的理智上的自由（把这个詞用于它最充实的意义之中）而进行一般性的爭論。他知道，在研究中和在散播研究的結論中思想的自由是民主制度的主要神經。同样，我也并不一般地頌扬公民自由而只是試图指明把它們从它們目前这种动蕩不安的状态下挽救出来的第一步就是堅持它們的社会基础和社会理由。

自从第一次世界大战以来，虽然有所謂宪法的保障，公民自由几乎在一切方面都已經受到侵害。爭取自由主义的唯一希望就是要在理論上和在实践上放弃这样的主张：即以为自由是独立于社会制度与安排之外的个人所具有的一些发展完备的和现成的东西；并且要明白：社会控制，特别是对經济力量的控制，是保証个人自由（包括公民自由）所必需的。

（四）

在英語文字史上，“自由”一詞用于教育方面早于用来指寬宏大度的意思，这是一件有趣的事情。一种自由教育就是自由人的教育。自由学科是那些适合于自由人所追求的学科而是与那些用訓练机匠的学科相反的。事实上，这就是說，自由艺术和自由教育仅限于占有高等社会地位的人們。它們是属于不同于“下等阶級”的紳士們的。寻索这些观念对于教育的影响，会是有兴趣的。即使在我国它們也影响着学校教育。因为在我国有些以自己完全自由而自豪的人們，自然便把那些在古老国家里认为适于为高等阶級培养紳士的学科接受过来，特别在中学和大学教育中，作为他們学科的重要成分。

虽然如此，我现在的論点并不与这个故事有关。关于自由和公共学校这个观念在我們当中发展起来，这是因为一个真正男女自由的国家要求学校对一切人都开放，所以是为公众的稅款所支持的。人們享受在理論上为一切人們所提供的这种利益的机会，还是为經济地位所限制着的。这一点当然仍然是确实的，但总的讲来，在使学校教育为一切人們所接受的方面已經有了很大的进步。不过我在此地所要讲的是关于自由主义本身的意义問題。

自从自由主义一詞在一世紀多一点以前变得时髦以来，它的意义已經起了許多的变化。这个字眼开始利用时是指一种随着民主的兴起而成长和发展起来的新精神。它曾意味着对普通人的一种新的兴趣；它曾意味着一种新的意义，认为普通人，人类广大群众的代表，已經得到了在过去由于制度的和政治的条件而被压制住和禁止发展的那些可能性。这种新的精神在这个字眼的两重意义上讲来都是自由的。它的特点是有一种慷慨寬宏的态度，对那些地位低下的人們，对那些未曾受过一次寬容的人們的一种同情心。它是人道主义的博爱主义广泛兴起的一部分。从如下的这个意义讲来，它也是自由的：即它的目的在于为那些世世代代以来未曾参加过公共事务以及未曾由此而获得好处的人們扩大了他們自由行动的范围。

虽然如此，但是由于十八世紀晚期和整个十九世紀所存在的条件，自由主义立即具有了一种有限制的和专門性质的意义。当时最感覺到受到限制的痛苦，最主动地去克服这些限制和最好地組織了起来去对它們进行战斗的这个阶級包括着那些从事于制造工业和商业的人們。一方面，蒸汽应用于生产使貨物的生产与分配革命化了；为人类的精力和野心开辟了新的途径；較之在手工生产系統下更有效地供应商品。在另一方面，又存在着大多数都是在封建时代所形成的大量的規章和习慣，阻碍和限制着这些新精力的表現。而且，政治权力主要地是在那些代表旧式农村信仰与行动习慣的地主們的手里。

工业阶級的自由主义同样采取政治与法律斗爭的形式来废除那些加在这些新經济活动自由表现上面的限制。这种限制和压制的力量即具体体現于制度之中的那些力量，而它們又已經与政府、与国家等同起来了。所以有組織的自由主义的口号曾是："政府不要干涉工商业。它在这些領域内的活动正阻碍着对社会具有最高价值的活动的成长。这些新工业活动为人們提供了較之旧系統所曾做到或所能做的更廉价的和更大量的必需品。它們鼓舞发明和刺激进步。它們坚持一切对它們的首創性、技巧和劳动的报酬，因而提高了精力，实行了节約。自由交換貨物，这使人們和国家在共同利益的紐带下联合了起来而即将进入全人类和諧与和平的时代。"这就是他們的主张。

如果說明了作出这些主张的特殊时間和特殊地点，那么它們就有为它們自己辯护的理由。随着工业革命的开端而来的是精力的大爆发，而且在工业生产以外在許多創造的活动方式中也是如此。但是当新的社会集团得势的时候，他們的主张僵化成为这样的教条：把工业企业家从一切有組織的社会控制中解脫出来。因为法律和行政管理在历史的轉折点上已經成为解放人类精力的敌人，所以人們宣称它們总是人类自由的敌人。"不要干涉"这个观念实际上在一些特殊的环境之下是正确的，但已被僵化而成为放任自流的"个人主义"

的教条了。新經济利益，較之早期农民阶級更好地組織起来了，对社会力量有着巨大的支配作用。

因为占統治地位的經济阶級的利益在它們的某些后果方面是反社会的，所以这种在經济方面和政治方面完全分开的情况（政府不做生意），便把个人主义孤立起来了，而把否认有組織的社会指导作为永恒的真理提出来。目前，早期自由主义所特有的那种慷慨寬宏的同情精神被分裂出来，而且仅限于慈善事业的运动；当它影响到立法和行政的时候，它就把它自己限于对那些在社会上处于显然不利地位的人們所实行的一些补救性质的措施，而不触及产生上述这些朕兆的这种制度。在我国，即使这些补救性质的措施也受到統治阶級的尖銳反对，因为虽然那个阶級将是接受这些措施的最后剩余遺产的继承人，但这些措施却使得这遺传下来的制度成为为群众所較能忍受的东西。

結果，这个运动开始时是傾向于使人有表达精力的更大的自由，給与了每一个人以新的机会和力量，它現在却已經变成在社会上压制大多數人的东西了。它的結果几乎把个人的权力与自由和获得經济成功的能力完全等同起来了——或者极簡单地說，和賺錢的能力完全等同起来了。它已經不是在人民之中加强和諧和互相依賴的手段，而已經証明是具有分裂性的了，它活动的結果也說明如此。让帝国主义和战爭来作証吧。

更多地給予个人以自由，把个人的潜力解放出来，这个观念和这个理想是自由精神永远存在的核心；它是和过去一样正确的。但是把商业上升到一个統治地位，这便在事实上給予了少數人以反社会的自由；把倔强的个人主义和无控制的商业活动等同了起来；使得大众的思想和行为都僵化了。这时候，使得生产与分配的能力大大提高的原因以及使得工厂大規模生产和利用交通便利而大批分配生产成为可能的原因，現在已被夺取来为少數人謀求利益。解放生产力的原因是实驗科学的兴起以及其在技术上的应用。物理的机械和有訓練的技术能为現在已經达到了这样的程度，一个大家都在物质

上富裕和安全的时代是可能的了，并为人类的文化上的繁荣奠定了物质基础，这已經是众所周知的事情了。

結果，只有当自由主义公然承认的那种目的已經从掌握了那种在社会上为狭隘的个人利益所創造出来的权力的人的手里夺取出来的时候才能达到这种目的。目的是继續有效的。但是达到这些目的的手段要求激烈地改变經济制度以及依賴于它們的那些政治上的安排。这些改变是必要的，因为对在社会上所創造出来的力量与精力进行社会控制可以促进一切个人的解放，而这些个人是在参与建立一个表达与增进人类自由的人生的伟大事业中联合在一起的。

十

自由主义的前途

(1935)

(一)

作为一个有意識的积极的运动，自由主义发生于大不列顛，起初分为两个不同的潮流，其后汇合为一。

这些潮流之一是人道主义和慈善主义的热誠。这种热誠在第十八世紀末年变得很活跃有力，并在各种形式下，现在仍是一个大潮流。它所表现的情感是：人应友爱如兄弟，而世界則由于不认識这个道理而充满了苦难和灾祸。因此，政治的和社会的种种制度，对于大众的男人、妇女和儿童，都是可怖地和悲惨地粗暴和残酷。

这个人道主义运动本身即代表許多的个别支流的汇合。例如其中有卢梭——关于被忘記的人和被忘記的大众的学說的眞正創始人——所产生的惊人的影响。他的影响在文学上和在政治上是同样伟大的。他帮助創作第十八世紀英国的描写平民的小說，其文学上的影响，在第十九世紀狄肯斯(Dickens)的小說中获得生动的表现。

离卢梭而独立的但为他的影响所加强的运动，是反对最大多数的第十八世紀思想体系側重"理性"的运动。有些人虽然未曾明說，但感覚理性是經过选擇的少数人的特权。大众是为情感和本能所影响的，世界的希望在让同情的自由发揮作用，而不在依賴邏輯和理性。

这个新态度亦表现在某一时期的英国思想界把"情操的人"奉之为神明的运动。这个态度的另一表现是一般人对于"高貴的野蛮人"

的兴趣。除掉假定他在一个完全幻想的情况下，是独立的和自由的而沒有习惯风俗的束縛以外，还把他理想化，作为本能的和情感的人。

最后汇合到人道主义潮流的另一影响是宗教的影响。在英国，它为特别表同情于"下层的"和被忘記的阶級的魏斯来(Wesley)运动所鼓舞。但它亦影响了英国圣公会。为了拯救人們（特别是貧賤的人們)的灵魂的热烈的、积极的传教热誠，使传教者努力改进貧賤人的境况幷废除粗暴的和残酷的不平等待遇。

由宗教发动的运动亦积极攻击奴隶制度，监狱生活的虐待，执行賑济的粗暴的和机械的方法；幷通过工厂法，攻击矿场和工厂中女工和童工的不人道的劳动条件。在这些运动中，宣传福音的热誠是其原动力。

在自由主义的形成中的另一大潮流导源于蒸气应用在工业上所引起的工商业的刺激。这个运动的伟大的理智的領袖是亚当·斯密(Adam Smith)。他的学說得到工商业家的贊助，因为他們企图爭取自由，要废除那些限制工人行动自由，强使市价服从决定价格，阻碍交易自由，特别是对国外市场的交易自由的一大堆的法律和习惯。

从农业的封建主义遺留下来的，傾向于扼杀新工业于其初誕生时的一大堆限制，为地主的利益所支持而继續有效。因为限制的和压制的种种条件都体现在法律中，因为法律是政府控制人类行为的喉舌，所以政府被认为自由的大敌人；对于从事满足人类需要的工业之干涉，被认为进步为什么受到阻碍，利益的调和与和平为什么不能实现之原因。

生产的自由将給人們的努力以最大刺激并机械地导致人們到某些道路上，使人們自己得着最大的报酬，同时对于社会又最有益。交易自由将产生互相依賴的情况，从而机械地創立利益的調和的情况。这个学說的消极方面，其反对政府在生产和商业中的行动，发展成为放任政策：政府撤开手，去給生产者和商人最多的自由活动，以发展其自已的福利。

这个历史的简述之价值不限于敷陈往事而已。对于那作为一个社会的和政治的运动的自由主义之了解，它是不可缺少的。因为这两个大潮流虽然曾汇合在一起，但并不曾融合为一。

虽然人道主义的运动在私人的和自愿的努力上表现得最积极，但它并不反对利用政府机关以完成其改革。事实上，沒有政府的干涉，则最大多数的改革，如廢除奴隶买卖，实行监狱改革，祛除女工和童工的虐待都不能实现。

走向以社会正义为口号的所謂社会政策的整个运动濫觞于这个根源，并牽涉到政府行动的逐日增多的援助。所以从最初起，在自由主义中，即有內部的鴻沟。在这两派学說中，用其中任何一派的說法去为自由主义下定义，将为属于另一派学說的人們所猛烈反駁。

从历史方面来說，这个鴻沟体现于第十九世紀自由主义主要代表之一，杰勒梅·边沁(Jeremy Bentham)的人格中。不管他自己意識到与否，他的主要原則，最大多數的最大幸福渊源于慈善主义和人道主义的运动。但是在实现这个目标时，除掉些例外，如公共卫生和公共教育等，他自居于放任政策的自由主义之行列。

在革除司法程序、立法程序、立法者的选举法的种种弊端上，他贊成采取政治行动，但是他认为这些要改正的弊端是过去政府不遵守其正当范围之結果。在政府行动的弊端被祛除以后，他相信个人創动性和努力的自由发揮将提供那达到进步和产生最大多數的最大幸福的可靠道路。

我在上面已指出，自由主义的內部的鴻沟从未湮沒过。在欧洲大陆，所謂自由党差不多全是大工业、銀行和商业的政治代表。在大不列顛，因为在英国事务中傳統的和調和的精神是如此强有力的，所以自由主义是两派学說的一个混合体，有时偏于这一方向，有时偏于另一方向。

在美国，所謂自由主义即是用政府机关的力量去补救那些更不幸的阶級所遭受的祸害之观念。它是进步运动中的“向前看”的观念；它至少在名义上是罗斯福的新政之基础。它贊成雇主責任法案，規

定劳动时数和条件的法律，反榨取工人血汗的工厂的方法，用公共救济費和公共事业費去补助私人慈善事业的办法，对公共学校的慷慨的拨款，对大宗收入和遺产的更高的累进税等；在大体上說，当雇主和工人发生冲突时，它常站在工人的方面。

它的哲学面貌不大清楚。如果它有一种哲学的話，它的哲学是：政府应时常出来干涉，促使富人和貧人，权利过多者和权利不足者的情况趋于平等。由于这个原因，另一学派的放任政策的自由主义常攻击它是淡紅色的社会主义，是伪装的过激主义，而目前流行的攻击是，全世界各地的騷动都是由莫斯科煽动的。

事实上直到目前，在这个国家内，政治的自由主义并未試图改变經济制度的基本情况或是做了比改良大众生活情况更多的事情。因此，现在的自由主义受过激主义者的攻击比受保守主义者的攻击更厉害。在过激主义者的語言中，自由主义是叱駡和譴責的名詞。

自由主义的两个学派尽管有极端的冲突，但它們都宣称效忠于同一的最后的理想和目标。两个学派的口号是个人的最大可能的自由。在它們中間的差别是关于自由和个性的最重要的范围和关于实现自由与个性的工具。

只要閱讀放任政策的自由主义的党徒所出的刊物，便知道他們所珍视的是商业中投机者的自由，而且他們认为这种自由差不多是一切自由的中心。

关于"自由同盟"的代言人，对于提倡倔强的个人主义的前总統胡佛，干涉上述那种自由的任何政府行动是对自由本身的一种攻击。他們所重视的个人的倔强性、独立性、創动性和毅力等是那些在现存的金融資本主义制度中已爬到最高地位的人們的倔强性、独立性、創动性和毅力等。他們将受到批評，因为他們把自由和倔强的个人主义与他們在其中发財的制度的維持等同起来。

这种批評是有力的，因为他們在絕大多数的事例中，曾支持真正放任政策的自由主义者所猛烈攻击的关税的保护政策。"倔强的个人主义"的創始人曾利用政府的"金融改造公司"去帮助在經济困难中

的工业，但据我所知道的，那些反对政府干涉的人們对于这个罪恶昭彰的政府干涉私人工业的事件并未提出抗議。

这种形式的自由的代言人并未攻击土地壟断政策。如果他們想到亨利·乔治(Henry George)，他們认为他是从事于顚复活动的和危險的过激主义者之一。他們自己建立的金融和工业系統是如此集中的，以致成为半壟断事业或眞正的壟断事业。

另一学派的自由主义者指出象上述的那些事物并认为那些专謀私人利潤而不顧社会結果的工业制度，在事实上对于大多数人的眞正自由有最不利的效果。

他們关于我所謂自由和个性的范围之概念比較那些自封为自由的战士們关于自由和个性的范围之概念更广泛更丰富。他們认为自由——思想自由、言論自由、文化机会自由——是影响着生活各个方面的东西。沒有某种程度的安全性，即便在經济范围內亦不能有自由；而在目前經济制度之下，数以百万計的人們的安全都被否定了。

他們指出：工业、銀行和商业已集中到这样的一个程度，目前已无所謂仅仅私人的創動性和企业了。因为私人的工商企业影响着这样多的人，其影响又是如此深远与悠久的，所以一切工商企业都牽涉到公共利益。因为工商企业的結果是社会的，所以社会应通过与日俱增的有組織的支配，去控制这些結果的工业的和金融的原因。

我所以毫不怀疑放任政策的自由主义的衰弱，主要由于其自己政策的結果。凡是不能給数以百万計的人們以基本的安全的任何制度，都不配称为擁护个人自由和发展的有組織的制度。凡是对这些目标有眞正兴趣而不是以其为私人利益和权力的掩蓋物的个人和運动，必須在思想和行动上把主要重点放在达到这些目标的工具之上。

现在这些工具便是增加社会支配增加努力的集体主义。人識的自由主义为了拯救其自身，不应仅对付表面的症候如不平等和压迫现象等，而更应探究不平等和压迫现象的原因。自由主义为了能继續存在于目前情况之下，必須采取过激态度，就是說，不要用社会力量去改良现存制度的有害的結果，而要用社会力量改变制度的本身。

但是过激主义，在許多人看起来，在其忠实信徒与其死敌看起来，是与改变制度的某种特殊方法相同的。在他們看起来，过激主义是用暴力的顚复的办法去改变制度的一种主义，这种过激主义是与自由主义相反的。因为自由主义，在其历史上和本质上，主张用民主的方法去实现社会改革。

强迫人們自由的观念是古老的，但它在本质上是与自由相反的。自由不是可以从外面授予人的恩物，不管是从开明专制的王朝授予的，或是从无产阶級的和法西斯主义的新型独裁政府授予的。自由是从个人的参予中爭取得来的，这个事实是民主的自由之本质，而某种特殊的政治机构却不是其本质。

反对用民主的方法去实现社会支配的一个原因，是大家性急并渴望走捷径，殊不知所謂捷径并不能达到目的地。另一原因是俄罗斯革命的榜样，殊不知俄罗斯在其全部历史中从来未曾有过任何民主的传統，其人民是慣于受独裁統治的，而独裁統治是与一切西方国家的精神相反的。另一原因是，占优势的經济权力，所謂財閥或"特殊利益"，夺取了民主的立法和行政的机构，不容許用民主的方法去实现社会改革。

对于在特殊利益的剝削情况下的民主主义的实施情况表示不滿，这是正当的。但若以暴力或阶級間的內战，作为补救办法，那是令人絕望的建議。

如果采取暴力或內战的办法，其結果必是公开的和露骨的法西斯主义，或者是斗爭的双方同归于尽。社会改变的民主方法是緩慢的，它要在非民主的許多困难情形下辛勤操作。但这是自由主义的方法，其信仰是：自由不仅是目的，而且是方法；只有通过个人自愿的合作，个性的发展才是安全的和持久的。

（二）

早期的自由主义給予个性和自由的重視，确定为今日自由主义的哲学的討論之焦点。这个早期自由主义本身就是那反对寡头政治

的一六八八年“光荣的革命”的运动在十八世紀末年和十九世紀所产生的結果。所謂光荣的革命主要是納稅者的一种要求，即要求政府对于新教提出的信仰自由的要求，不要采取专橫独断的行动。在所謂自由主义中，对于自由和个人自由行动的要求主要来自新兴工商业阶級；这种要求反对政府通过立法、公法、司法和其他国家制度加在經济企业自由上的种种限制。在上述两种事例中，都把政府行动和欲得的自由看成互相对立的东西。关于自由的这种概念持續了很久；它在这个国家內，由于殖民地的革命和开拓新地的情况而增强了。

第十九世紀的哲学的自由主义，或多或少的由于最显著的經济兴趣，在英国自由党运动的天賦人权的概念以外，又加上了自然律的概念。它认为在社会事务中，如同在物质事务中一样，亦有自然律；这些自然律在本质上是經济的。相反的，政治的法律是人制造的，所以在那种意义上是不自然的。因此，认为政府在工业和交易上的干涉不仅是违反固有的个人自由，而且是违反自然律——供应与要求的規律即是一例。政府行动的正当范围仅是防止和补救个人在行使其自由权时，侵犯他人的类似的或同一的自由。

但是早期的自由主义的內容并不限于工商企业上創动和經营的自由。在其主要的宣传家的內心中，还有关于心灵自由、思想自由与表达思想自由的言論、写作、印刷、集会等自由的同样热烈的要求。关于信仰自由的更早的兴趣被概括化了，所以不仅是更广泛的，而且是更深刻的了。这个要求是第十八世紀理性的启明运动和科学的兴起之結果。在拿破仑失败后，反动的高潮要求秩序和紀律时，思想与其表现的自由之运动有很充分的根据和机会。

早期的自由主义的哲学已完成其英勇的职务。它最后成功地扫除了(特别是在其发祥地大不列顛內)无数的弊端和限制。第十九世紀的社会改革史差不多就是自由主义的社会思想史。我并非由于忘恩負义而将要强調它的种种缺点，因为承认这些缺点对于陈述现在和最近将来的自由主义的哲学之因素是很重要的。它的基本缺点是不能认識历史的相对性。这种缺点的表现是：把个人看成为既定的，

完全自足的东西，并把自由看成为个人的现成的財富，它只需要除去外部的束縛，即可充分表现出来。早期的自由主义的个人是牛頓式的原子，对于其他个人只有外在的时間和空間的关系，不过在每一社会的原子中，蘊藏着內在的自由。如果这些观念仅是实际运动的集合的吶喊而已，其禍害并不特別大。但是它們构成一种哲学，在这种哲学中，关于个性和自由的观念变为絕对的和最后的眞理；而这些眞理在一切时間和空間內都是眞的。

这种絕对主义，这种忽視和否定时間的相对性之理論，是早期的自由主义容易墮落为假自由主义的主要原因。直截了当地說，我所謂假自由主义即是"自由同盟"和前总統胡佛所代表的观念。我称之为假自由主义，因为它使博大的观念和理想堅硬化与狹隘化了。字眼虽依然相同，但其涵义則大异；当少数人用以反对压迫的措施时，这些字有一种意义，当一个团体已获得了权力并运用从前作为解放武器的观念以維持其既得权力和財富时，这些字有另一种意义。当从前作为引起社会改变的工具之观念被用作阻止社会改变的工具时，这些观念的面貌已改变了。这个事实的本身即是历史的相对性之例証，并足以証明早期的自由主义关于其观念的不变性和永恒性的学說是有害的。由于自由主义相信其观念的不变性和永恒性的这个事实，自由主义的衰落的学派认为放任政策的学說表现自然秩序的本身。結果是个性观念墮落下去，直等到在許多力求个性的更广泛的和更丰富的发展的人們的心目中，个人主义变成为叱駡和譴責的名詞，同时，許多人看见，除掉用暴力去加以改变外，沒有补救方法足以祛除在工商企业中利用社会的无限制的自由所带来的禍害。把整个自由問題看成个人和政府的对立問題的历史的傾向，产生了痛苦的結果。它是在专制政府时代誕生的，但是在政府已变为民主的并在理論上已是人民的公仆以后，它仍继續影响着思想和行动。

我现在要討論，如果把絕对主义的遺毒肃清了，自由主义的哲学将是什么。第一、这样的自由主义知道个人不是确定的、給予的、现成的东西。它是培养出来的东西；它不是孤立地培养出来的东西，而

是通过物质的和文化的情况的协助与支援而培养出来的东西；所謂“文化的”，不仅包括科学和艺术，而且包括經济的、法律的和政治的制度。这种自由主义知道社会情况可能限制、歪曲和差不多阻止个性的发展。所以它关心于那些对于个人的生长有积极的或消极的影响之社会制度，其目的在使个人不仅在抽象理論上，而且在事实上，將是個驅的人格。它不但关心于消除虐待和公然的压迫，而且关心于积极改造那些有利的法律的、政治的和經济的制度。

第二、自由主义有历史的相对性的观念。它知道个人和自由的內容是随着时代的改变而改变的；不仅个人从嬰儿时期到成年时期的发展是如此的，而且社会的改变亦是如此的。和教条的絕对主义正相反的哲学，是实驗主义。历史的相对性和实驗方法的关系是內在的、本质的。时代意味着改变。个性在社会政策的关系上之意义，是随着个人在其中生活着的情况的改变而改变的。因为早期的自由主义是絕对的，所以它是“非历史”的。它以一种历史哲学为基础；这种历史哲学假定：如同牛頓系統中的时間一样，历史只意味着外在关系的改变；而这种改变是数量的，不是质的和內在的。馬克思的历史哲学亦是如此的，因为它假定：在社会中的时間的改变是不可避免的——即是說，这种改变是为一个法則所支配的，而这个法則的本身又是“非历史”的。在事实上，第十九世紀的历史主义和进化論的学說是不徹底的学說。这些学說，假定历史的和发展的过程是为时間过程外的法則或公式所支配的。

如果自由主义接受实驗的程序，它同时亦要接受个性和自由的观念随着社会关系的改变而不断改造的观念。我們只須指出从早期的自由主义产生的那时起直到现在，由科学和技术引起的生产上和分配上的种种改变和这些改变对于人生关系的种种条件上的影响。实驗方法承认在观念和政策中的时間的变化，所以观念和政策应与事实相协調，而不应与事实相仳离。任何其他观点都堅持一种严格的观念論，都假定事实应符合于观念，而观念是离开时間或历史变化而独立形成的。

所以对于彻底的社会的自由主义有两种重要的事物：第一是关于在动荡中的现存情况的真实研究；第二是主导的观念，即是为了发展个性和自由而应付这些情况的种种政策。第一种要求是如此明显的假定，我不必再加以說明。第二点則需要补充的說明：实驗方法并不是仅仅乱搞一陣而已，亦不是做点这个事情又做点那个事情，而希望事情因此得到改进。如同在自然科学上一样，实驗方法意味着指导努力的一套連貫体系的观念或理論。与絕对主义的一切形式相反，它主张应把观念和理論看成为行动的方法，并且这些观念和理論应为其在实际社会情况中产生的效果所考驗并不断修改。因为观念和理論是行动性的，所以它們改变社会情况；同时，以社会情况的真实研究为它們的基础的第一个要求使它們获得不断的改造。

最后，如果过激主义意味着采取的政策所产生的社会改变是激烈的，不是片段的，那末，在作为社会哲学的自由主义和过激主义之間并无原則上的矛盾。主要的問題是：关于改变着的情况的研究，揭发出什么程序。在过去一世紀中，特别是在过去四十年来，这些改变是如此可惊的，我想过激方法在目前是必要的。但是，这里所要求的一切論証是承认这个事实：在自由主义的本质中，并无使其成为提倡調和或較小的"改革"的軟弱理論之因素。值得注意的是：早期的自由主义者在当时亦被认为是有顚复作用的过激主义者。

上面說的話应可說明：自由主义的中心問題是形成和执行政策的方法問題。已指示出来的方法是对于智慧給予最大信賴的方法。这个事实使它反对过激主义的那些形式：那些过激主义主要地信賴实力，并把用实力彻底推翻现存制度作为实现社会改革的方法。一个真正的自由主义者将强調所用工具和所产生结果的完全相关的重要性。这个原則使他知道假自由主义所用的工具只能維持和增加现存情况的祸害，同一原則亦可使他知道：单純依賴实力作为社会改变的工具，决定着实际产生的結果之性质。有些学說，不管是来自墨索里尼的或是来自馬克思的，作出这样的假定：因为某些目的是可欲的，所以利用实力必能达到这些目的而并无其他后果；这些学說都是絕

对的理論限制智慧作用的另一例証。如果采取单純实力政策，实际結果本身将起一种对消作用，使所要达到的目的后来在事实上仍須用实驗智慧的方法达到之。

我并非說，上述的那种过激主义者独占了利用实力的政策。事情恰恰相反。反动派都拥有实力，不仅有陆軍和警察的实力，而且有出版事业和学校的实力。他們不公开主张用实力的唯一理由是他們已拥有实力，所以他們的政策是用理想主义的辞句去隐蔽其实力政策；他們目前濫用个人創动性和自由等名詞，即是一个明显的例証。

这些事实說明单独信賴实力的基本禍害。作用与反作用的力量是相等的，虽然其方向是相反的；实力本身是物质的。信賴实力迟早将引起对方实力的反抗。在这里，我不能討論智慧和实力的关系的問題。我只能說，当拥有的实力是如此盲目的和頑固的，以致用全力去反对那利用研究的、交通的、組織的自由以实現社会改革的办法时，这些实力不仅鼓励那些要求社会改革者亦利用实力，而且使他們有正当理由去利用实力。自由主义强調智慧的方法，这并不是无条件的和平主义，而是要在情况容許的条件下不断利用智慧的方法，并要探究一切可能的事物。

在作結束語时，我要强調在本文前一部分提到的一个論点。自由的实际意义的問題比較政府和个人的关系問題是更广泛的；更不必說，那假定政府行动和个人自由在一切情况下都是在隔离的和独立的范圍內之学說是荒謬的。政府是一个因素，是一个重要的因素。但它出現在社会场面上是与其他事物有关联的。在目前，这些其他事物是經济的和文化的。关于第一点，把自由看成为企业投机者的自由而忽略广大劳动者（脑力的和体力的）所受的束縛，这是荒謬絕伦的。关于第二点，只是当人們有有效的机会去参預文明的一切文化的資源时，他們才能获得人类精神和个性的完全的自由。沒有經济事务是单純經济的。它对于文化自由的存在与否，有深刻的影响。凡是不重視文化自由并不能看出它跟作为一种生活方式的工业自由的关系之自由主义，都是退化的和欺騙的自由主义。

第二部分

人性与学术

一

对自由思想的挑战

(1944)

如果要明白：当哲学是活的而不是老古董的时候它是研究什么的，那么最好的方法大概就是詢問我們自己：应該用什么标准和什么目的与理想来控制我們的教育政策和計划。如果把这个問題系統地追索下去，它就会揭露出来那些在指导人类事务中从道德上和从理智上讲来是基本的东西。它将揭露当前这个社会中的一些基本的区别和冲突。一些問題和原理，当它們脫离了人类需要和人类斗爭，用哲学系統表达出来的时候，是遙远的和抽象的。但上述这个問題将給予这些問題和原理以具体而明确的意义。为了这个理由，目前攻击教育中所謂现代的和新的东西的这个运动，即使在那些认为这个运动的傾向是彻底反动的人們看来，也是受欢迎的。我們不得不对付这个問題，而对付这个問題就将把那些长期以来不为人所注意的信仰揭露出来。“最大的坏事”是把一些互相对立和互相反对的事情混杂起来。这在其他方面是如此，在教育方面也是如此。目前所进行的划分界綫的工作不仅将有助于澄清我們教育領域中的混乱现象，而且将使哲学死尸恢复生命。

有人告訴我們說，科学的科目已經在侵犯着文艺的科目，而只有后者才是眞正人文的。有人告訴我們說，由于单純的职业教育，由于把整个人的活动仅限于謀生的教育代替了自由的教育，所以产生了一种讲求实效和功利主义的热忱。有人告訴我們說，整个的傾向是从人文的轉向唯物主义的；是从永久理性的轉向暫时有效的——如此等等。现在十分奇怪的是：在我們当中有些人們根本不同意批評

我們现在系統的那些理由，而且也同样根本不同意所提出的那种补救方法，但是我們却都同意现在的这个系統（如果可以把它称为系統的話）缺乏統一的目的、內容和方法，因而只是一堆拼湊物而已。我們都同意：一个負担过重而杂乱无章的課程內容需要簡单化。我們也都同意：我們并不知道我們将往何处去和想往何处去；我們也不知道我們为什么要做我們现在所做的事情。

我們对于教育的现状有許多的批評，而还有一些批評家們，虽然他們的根本前提和目的和我們的根本前提和目的是完全相反的，也对于教育的现状有許多的批評，而这两方面的批評从許多具体內容中看来是沒有多大的区别的。然而提出这些批評的立足点和所要建議改革的方向則是完全不同的。爭端正在形成之中。我們同意缺乏統一性。但是我們却深深地不同于这样的信仰，以为我們系統的过錯和缺点是由于过分地注意了人类文明中现代的东西——科学、技术，当代的社会爭端和問題。毋宁說，我們对于目前教育情境的批判性的估价是根据于这样一种信仰的：与现在社会中活生生的东西相适应的因素，亦即正在形成现代文化的因素，或者是由于人們过分地注意于古旧的东西而被混乱地压制着了，或者是由于沒有把它放在中心的位置而被导入一种比較专門化而非自由的道路中去了。

于是我便从这一事实开始：即有人现在告訴我們說：一个眞正的自由教育要求回复到大約在二千五百年前在希腊所奠定的而在六、七世紀以前封建中世紀时期的最好时代重新复活和付諸实现的那些模型、式样和标准。不錯，在希腊曾經陈述过一个教育理論，它把“自由的”一詞应用到完全与“实用的”东西无关的东西上。我們从希腊继承了这样一个传統，它把“自由的”和“机械的”教育彼此完全对立起来，而且，值得我們注意的，它把“机械的”和一切有关于工业、日用品和服务性的东西都等同起来了。

这个哲学是忠实于它所出现的那个社会生活的事实的。它把雅典当时盛行的制度、习俗和道德态度都翻譯成为理智的言辭了。自由教育就是雅典社会中自由人的教育。这在当时是恰当的。但是与

此并列的还有另一事实：即这些自由人是在数量上占少数的，而他們的自由是建筑在一个广大的奴隶阶級的基础之上的。从现代民主社会的立场看来，这是完全不恰当的。享有自由特权和享受自由教育的阶級显然是以为现代解放事业所堅决要避免的那种思想为根据的。因为为出生、性别和經济条件所固定下来的地位正是民主社会所认为"不自由的"东西。在希腊的哲学家看来，这些区别是必然的；它們是"自然"固定下来的。它們已經在社会制度中固定下来了，因而任何其他的观点都被视为不合理的，即使在当时最聪敏的人們看来也是如此。

如果在今天还有一种教育哲学用与真正自由相反的言詞来說明自由教育，这个事实就会使我們对这种教育哲学发生怀疑。职业教育和实用教育在希腊是不自由的，因为它是对于奴隶阶級的一种訓练。自由教育在希腊是自由的，因为它是一小群自由地致力于一些高尚事物的人們所享有的一种生活方式。他們有这样做的自由，因为他們是依靠一个工业奴隶阶級的劳动果实为生活的。而工业是在照常规的练习中从父到子继承下来的。

工匠們所仿效的模型和式样已經达到了高度的美术发展水平，这也不容許我們看不见这一事实。因为它与现代工业的情况大不相同。现在的工作方法是继續应用科学的結果。发明本身也是应用科学的結果，它在不断地侵入与常规的与惯例的生产方式之中去。希腊人在表现理性洞察或科学的活动和表现非理性的常規活动之間加以区别，他是可以在当时存在的情况之中找到理由的。但是到今天却沒有任何理由来坚持这样一种看法。现在有較多的自然科学包含在我們的工业管理之中，但在指导我們的政治的和社会的事务中还沒有类似这种科学的东西。

向前进而不是向后退的問題于是便成为使我們的技术教育与职业教育自由化的問題了。一般的工人很少或者完全不认識到在他所从事的工作中所体现出来的科学过程。他所做的工作时常在他看来是常规的和机械的。在这个范围以内評論家們对目前职业教育所作

的診断絕大多数是正确的。但是他的反动的补救办法却正是把现在系統中的坏东西固定下来。他們并不是寻求一种教育使得一切进了学校的人覚察到工业过程的科学基础，而是在受着职业教育，有意继續保留在不自由状态之下的人們和按照希腊的模样享有自由教育的少數人們之間更加深刻地划上一道鴻沟。一种真正自由的和起着解放作用的教育今天拒絕把职业教育在任何水平上同与社会的、道德的和科学的事务相联系的补习教育孤立开来，因为在这样的联系中在良善管理下的职业和专业才必然发揮它的功能。

不把发揮这种作用的教育的內容和方法根据于对现在正在成长而有生命力的东西所进行的明智的选擇与整理，有意識地删除掉那些已經过时的东西，这就肯定会把我們所生活的这个世界中的混乱和冲突的情況继續下来。要有明智的勇气使教育达到它可以成就的結果，这旣能产生信心，又能产生支持这种信心的智慧。

当我們轉向中世紀对希腊自由教育理論的翻版时，情境也并不比較好些。在农奴与地主之間的鴻沟在中世紀的社会中是太固定了，以致未能引起最有自由思想的哲学家們的注意。它被視为当然之事或"自然之事"。再者，在希腊的城市国家里，从市民的意义上所理解的政治公民身份和公共社会生活是至高无上的，但在中世紀社会里却沒有这样的政治公民身份和公共社会生活。虽然从希腊哲学中所借用来的关于自由文艺和自由教育的字眼在随便地被应用着，然而它們的意义和在希腊生活中运用那些字眼的意义却毫无共同之处。重要的机构是教会而不是城市国家。結果，在中世紀的思想上在僧侶与俗人之間的差别便代替了在希腊哲学著作中在自由人与工匠之間的差别。"公民"一詞表示着雅典生活的主要动向，而"教士"一詞則表示着中世紀文化的主要动向。

从教育哲学的角度看来，这个結果說明了为什么目前这种反动的运动比較接近于中世紀的模式而不接近于希腊的。自由的雅典公民的活动是直接有关于一个城市社会的事务与問題的，而在这种城市社会的事务和問題中理論兴趣与宗教仪式只是世俗的和暂时的社

会生活中的一个常例的和从属的部分而已。而且亚里士多德也曾教导說，即使自由的政治生活也不是完全得免于实用的污染的。唯一完全自由的生活乃是专心一致追求科学与哲学的生活。而自然而不是超自然，是古代希腊哲学的核心。

在希腊的科学哲学家看来，对自然（如果不是通过感覚的，就是通过"理智"的）第一手的知觉乃是真理的泉源。过去遗传下来的著作乃是用来寻找其中所包括的暗示，当作設置各种选择的可能性的材料。它們从未被认为是最后的权威。有一件事情是禁止的，那就是不允許別人的意見妨碍远見地与自然事实之間的关系，但是在中世紀的文化中那些世世代代以来通过文字的手段所述說的、記載的和传遞下来的东西就变成了最后的权威。只要提一提所謂"圣經"所起的作用就够了。我并不是說其中沒有理智敏銳的伟大表现。但是人类的智慧已被用来研究、解释、采用从过去学問用文字所传遞下来的东西，以及用来进行組織文字的工作。总的讲来，这些著作代替了希腊哲学与科学中自然本身所占有的地位。这些著作构成了所要研究的世界了。

然而，从欧洲当时的条件看来，这种依靠文字，把它当作是沟通过去知識的媒介的情况，在实际上是必要的。要自由就是要求得解放，就是結果使得人的力量得到解放。我們的新經院学派认为自由教育的教材本身是固定不变的，他們的重大錯誤之一的根源就是由于沒有认識到这一点。过去文字上的艺术和著作材料在古世紀曾經起过任何其他东西所不能起的解放作用。因为整个北欧洲刚刚在从野蛮状态之下解脫出来。从历史上讲来，如果不去熟悉几百年前在地中海盆地所发展起来的那种无限較高的文化結果，这个运动就实际上不可能得到有效的导师和嚮导。語言、文字是和这些結果发生接触的唯一媒介。教士們是既精通文字工具又具有道德权威的唯一阶級，这使他們成为教育的中心。

自从中古时期以来社会的和文化的条件已經起了一个重大的，一个革命的变化。在精神上我們比較接近于古代文化而不是接近于

中世紀的文化。在社会关系的組織方面，从奴隶制的基础到自由人的基础，这是一个巨大的变迁，因此如果我們說这个变迁是和雅典所陈述的原理一致的，这种說法是具有相当大的眞实性的。这些原理的全部意义，由于社会制度对他們所施加的实际压力，是它們的創始人所不能认識得到的。有些評論家們主张回复到"希腊-中古"时期的观念上去，似乎这两个时代的观念是一样的，因为中世紀的哲学家們曾經利用过一些为早期哲学家們所提出的文字上的公式。这些評論家的突出的特点就是他們在历史方面的无知。

語言在教育中仍然具有根本的重要性。沟通是明确地区别人与其他动物的特征；它是文化存在的先决条件。但是认为語言、文字的技巧和研究在当代条件之下和在希腊、亚历山大里亚或中古时期一样，能够为了同一目的和运用同一方法来利用，这种见解在原则上是荒唐可笑的，而且如果采用了这个原则，在实际上又是十分有害的。这种試想重新把文字技巧和材料建立起来作为教育中心的尝試，而且在"争取自由的教育"或"自由的"教育的伪装之下进行这种尝試，这和一切民主国家所培植起来的自由的东西是直接相反的。有人认为可以通过五花八門，各色諸全地凑滿一百本书（多一点或者少一点）的办法来求得一种适当的教育。当从实际对于这个观念考察一下时，这个观念就是可笑的。为成年人設置一个五尺高的书橱，使他們在一生的閑暇当中，閱讀、重新閱讀而加以消化，这是一回事。把它們拼挤在四年以内而且定量地加以服用，这是完全另一回事。然而，在理論上和在基本目的上，这并不是可笑的。因为它标志着和希腊人把知識当作第一手使用智慧的結果的见解脫离开了。它标志着回复到中世紀依靠别人所已經发现的（或被认为已經发现的）的最后权威的见解上去；但是它却沒有中世紀学者們之所以这样做的历史背景。

这个反动的运动是危险的（或者說，如果它认眞进行的話，它会是危险的），因为它忽視了，事实上否认了科学探究和第一手观察的原理，而这是科学全部进展所必需的生命血液——科学的这个进展是惊人的，它使得过去千万年来所积累的知識进步比較起来成为微

不足道的了。經院学派反动运动的主要拥护者乃是一些缺乏科学教育的文人，否則，就是一些神学家們，他們預先就深信存在着有一种超自然而建立起来的制度，它的官方发言就是固定的和最后的眞理，因为它們是超越于任何人类探究与批評之上的。

赫釆斯(Hutchins)先生写道：*

“我們知道有一个自然的道德法則，而且我們能够懂得它是什么，因为人是有本性的而我們能够懂得人的本性。人性到处都是一样的，它为不同文化的不同习俗所隐蔽，但不为它們所磨灭。人性的特殊性质是：人是一个有理性的和有精神的动物……。”

于是由于人类具有这种內在的和必然的本质，所以他在不同的时代，不同的气候和不同的文化之中都是一样的。任何东西不能使他发生变化，或者說，在物理的、生物的和社会的世界中（人是其中的一部分）沒有任何东西能使他的本性发生差异。所以能够指导一个人的行为和信仰的原理乃是固定不变的。而且它們是通过一个独立于和超然于科学方法之上的特殊官能所感知到的，而耐心的探究則凭借科学方法，借助于实驗观察，来发现关于自我、社会以及这个物理世界的自然事实的。

这种见解里面并沒有什么新东西。我們从早期童年起就熟悉它的。它是我們大部分在家庭里和星期日学校里所受訓练中的一个习俗的和旣存的部分。虽然如此，它却表达了一种粗野的和习俗的文化观点；它表达了一种在我們今日所謂科学的意义之下的先科学期的文化。至少具有同等洞察力的人們（例如亚里士多德本人）以及那些在今天还断言人性与道德是具有絕对齐一性的人們对于自然对象都讲授过同样的东西。天文学和生物科学曾經一度坚定地以永恒的齐一性为根据，正如现在的道德科学与哲学所断言的这样。在天文学里曾經主张过：这些較高的天球，带着其中所有的一切东西，从来就总是而且将来仍总是沿着一个不歪不斜的圓圈运动着的。于是当

* 见1943年7月份《幸福》杂志。

前天文科学所传授的东西看起来就似乎是一团混乱的东西。在生物学里面，认为植物和动物的种类是完全固定的和齐一的，这曾被当作是一切科学知識的合理的和必然的根本眞理。

总之，这个为人所深信的关于道德的看法曾經一度在自然科学中流行过。这两者的基础就是：齐一的和不变的东西在它的圓滿性上和眞实性上較之从属于变迁的任何事物都是內在地高級一些。从社会方面来看，这种看法的兴起是容易理解的。它是适合于在习俗統治之下的社会的——这些社会惧怕变迁，把它当作是不稳定和无秩序的根源。当观察缺乏仪器而受到局限的时候这也是一种很自然的看法。在沒有使用望远鏡的时候，这些"恒星"的地位变化是不能覺察出来的。植物与动物中类或种的变化也只有在畸形动植物出现的时候才可以观察得出来。因此，对人性永恒齐一的这种信仰乃是过去曾經一度对于天以及一切生物普遍相信的一种信仰所遺留下来的残余。科学方法和結論对于那些主要是受着文献教育的人們还沒有发生多大的影响。否则，他們就不会在一个领域內継續相信科学在其他一切地方都已經廢弃了的这样一种信仰。

然而这里所論及的这一群人却并不反对教授科学。远非如此。他們的主张是把自然科学的科目置于次要的地位，而結果是把它从属于这样一类的科目，其价值是在技术、功利和实用方面的。因而他們賛成并且傾向于确定把可靠认識的自然手段和一切具有道德上、理想上和"精神上"重要性的东西分裂开来。

任何一个有思想的人怎能泰然自若地来对待这样的分裂，这是难以設想的。在希腊和在中世紀的"科学"中沒有这样的分隔。在他們的科学中一切关于自然世界和自然对象的根本眞理所涉及到的，同道德的目的和原理一样，都是一些永恒不变的东西。事实上，亚里士多德，这位在中世紀时期在自然与世俗事务方面的权威，在完备的恒常性方面曾經給与天文学与生物学等学科較之道德知識更高的地位。因为他观察到了这样一个无可怀疑的事实：道德实践与目的随时随地都在变化。

实际上，今天在那些訴之于希腊哲学的人們和那些訴之于中世紀哲学的人們之間的联盟并不是根本性的而是战术性的。他們是由于有共同所不喜欢的东西而联合起来的，他們是在一个阿达兰姆洞穴（a Cave of Adullam)* 中的同居者。他們有共同所不喜欢的东西，但是却沒有共同的忠誠和目标。希腊科学，从现在自然科学的观点看来，的确，是具有超自然的特点的。虽然如此，但是按照希腊科学的讲法，这些科学的內容是深深地自然的和內在地合理性的。按照中世紀神学哲学的讲法，一切最后的道德原則的基础是超自然的——不仅超越于自然与理性之上，而且它是远超越于自然与理性的範圍以外的，因而它們必須是神奇地启示出来和証实的。

赫琴斯先生在神学方面的有些追随者們把这点弄清楚了。因为他們特别地把政治方面、公民方面、社会方面的道德和个人方面的道德完全分隔开了。前者是“自然的”；它的美德是指向“文明的善”。后者則不得不考虑到人的“超时間的命运”。关于“自然道德”的教导仅仅好象是受“所謂政治生活与文明的美德”所影响的。它傾向于忽視或輕視个人道德，而个人道德是“一切道德的根源——要記住：这一种道德在来源上和目的地上都是超自然的。

这个学派的自由作家們发现他們处于一个进退維谷的境界；这种进退維谷的境界为这样一个事实說明了：即他們求助于一种“完整的人本主义”并要求避免分裂。然后，他們又为他們自己的利益而設置了一系列完全的分裂。有人与超自然之間的分裂；有暂时与永恒之間的分裂；有人类与神灵之間的分裂；有內在的与外在的之間的分裂；最后有公民的、社会的事务（一般地讲来，即这个世界的一些事物）和人类的所謂超时間的命运之間的分裂——当然需要有一个特别的超自然的和必然的教会来作为这道鴻沟的桥梁。

从一种观点看来，这些作家們只是表现了我們目前文化所特有的分裂与冲突。不过他們所附加的是要把这种分裂有系統地固定下

---

* 阿达兰姆是居住土人的犹太旧城——譯者注。

来，并以此为拯救由这种分裂所产生的罪过的办法。在这一点上，从这两个学派的共同点上看来，由我們的神学哲学家所代表的这一派，和它的临时伙伴比較起来，是处于有利的地位。因为他們要求为一个为神圣所創立的教会說話，而这个教会永远是受着上天所指导的。所以，当可能犯錯誤的人类的理性所說的話发生变化时，并且当不同人民在公民方面的各种道德彼此冲突的时候，教会就能权威地指出唯一的眞理。

因此，在教育哲学中所产生的爭端是有重要意义的，因为它表现了现在为哲学的各方面所特有的裂痕。它表现了两种观点之間的区别：一种观点是回顾过去去寻找教訓与指导，而另一种观点則主张如果要使哲学有利于目前的情境，它必須对显然现代的运动、需要、問題和資源予以高度的注意。后面这一观点，人們常以一种諷刺它的方式来加以对待。說它是以对新奇与变化的无知爱好为根据的；說它爱好现代的东西仅仅是因为它在时間上发生得晚一些。然而实际的情况却是：在当代生活中有許多正在发生作用的因素，它們在前途希望上（如果尚未在实际成就上），具有卓越的价值。这些因素就是在知識領域內的实驗科学和实驗方法。这个領域既包括有关于人与世界的明确結論，又包括有一种明确的道德和伦理。第二个现代的因素是人类关系中的民主精神。第三个因素是为了人的目的在技术上对自然能力所加的控制。这三个因素是密切联系在一起的。自然科学的革命是发明仪器与过程之母，而仪器与过程又为现代工业技术提供了实质的內容。事实十分明显，它是无可否认的——不过还有一些十分肤浅的人們，他們把工业中的大进展不归功于现代科学的方法与結論，而归功于人們对金錢力量的爱好。还有一件事实：即在自然科学中这种惊人的进展乃是由于打破了存在于古代和中古制度中在属于純理智与"精神"性质的"高級"事物和属于"实用"和"物质"性质的"低級"事物之間的围墙。这件事实却也許不是同样明显的。

因为这是一个历史事实，只要大家愿意看一看这个历史事实，它是十分明白的，这就是：当研究者利用了为社会所輕視的工业中的仪

器与过程而把它作为认識自然的手段时，在科学中便开始了从比較貧乏与停滞的状况到一个有丰富結果的和不断进步的生活的轉变。然后由于商品和服务品的生产所产生的变化便成为打破封建制度的一个重大的因素。用便利的交通代替了人民、集团和阶級之間的孤立现象，这便成为产生民主运动的一种行动。

我再回到我們是生活于一个混杂而分裂的世界之中的这个事实上来。我們被拉向各个相反的方向。我們还沒有一个并非从年代上讲来是现代的现代哲学。我們还沒有一个教育制度或社会制度，它已經不是各种相反的因素的混合物了。无論从那个角度看来，在自然科学中的方法与結論和在道德与宗教中所流行的那些方法与結論之間的分别是一件严重的事情。它意味着：在最关重要的問題上这个社会还不是統一的。

我不懂得那些主张在道德与社会制度方面要回复到古代基础上去的人們是不是想要在自然科学方面也回复到它早年的情况；是不是想要废弃掉为科学的实驗推广所产生的一切现代的发明和仪器。但是他們的主张在邏輯上和在实际上的含意却是要把这种区分固定下来，要把我們所忍受的这种分裂固定下来。先科学时期的精神和方法在比較高級的領域里保留下来，而同时科学和技术则被貶黜到生活中內在地低級一些的和被分隔开来的那一隔室中去。用宣道的方法，否则就是用一种外在的制度权威，使得科学与技术不致逾越它們的范围。

于是与此有关的一个突出的爭端便是我們行动的方向問題。我們将被迫地主张：在自然科学中通行一种方法而在道德問題方面我們将用完全不同的另一种方法嗎？科学方法已經正在进入心理学的領域；它已經在人类学的研究中安家落户。当这些研究領域內所达到的結論为一般人所广泛接受时，是不是要以科学与道德信仰之間的冲突来代替科学与被作为宗教的东西之間的旧冲突？而这个問題是比較恰当的，因为在这里所論及的宗教也是先科学期文化的一种表现。

在教育領域內所提出的这个爭端又以一种生动而明显的方式恢复到哲学中所要采取的方向問題了。但我不是說，哲学中的問題和在我們的实际事务中——在教育中、工业中和政治中——我們所要采取的方向是同样重要的。但是这两者是密切联系着的。旧的形而上学的和神学的哲学反映了它們当时形成时的社会条件。把这些条件变成了理性的名詞时，这些条件又得到了支持。传統哲学按照社会运动所采取的方向发揮着指导作用。这些传統哲学也力图在今天发揮这些功能。然而，当它們这样做的时候，它們只产生了混乱和冲突。

我希望我已經弄清楚了，我对于我适才所考慮的这些看法背后的哲学是不同情的。但是它在场面上的积极出现是受欢迎的。有些人把哲学当作就是純理智的体操鍛炼和純字句上的分析。哲学需要从这些人手里夺取过来。把哲学恢复到人的方面来，这也許要遭到现在反动的严重冲击。无論如何，如果哲学在现在的危机中要有所作为，那么此地所討論的教育哲学便引起了现在需要引起人們注意的一切哲学問題。

在不变与变化之爭中就包括有这样一个問題：在某一个領域內做出了惊人成就的探究与試驗的方法是否可以应用来推广和发展在道德的和社会的事务方面的知識。在科学与道德之間是否有一道不可逾越的鴻沟？在道德中的原理和一般真理和在科学中的是不是一样的——即这些暫行假設是不是一样的：它們一方面把过去不断經驗与探究的結果集中起来而另一方面指导着进一步有效果的探究，而这种探究的結論又轉过来检驗和发展所已用的暫行原理以便进一步加以运用？假定說，如他們所說的在抽象中，道德原理真是固定的和永远齐一的。那么是否有人曾經指出（即使用一种最粗浅的方法指出）如何去应用它們呢？归根到底，这就是在武断的教条（这些教条十分頑固，因而最后它們便必然訴之于武力）和在我們所已有的最好智慧所指导之下訴之于明智的观察（这就是科学方法的核心）之間的爭端。

我們不妨用一个事例来說明如何在过去认为不可变迁的絕对的东西上面运用科学的思想。这个事例是从皮耳士（Charles Peirce）那里引用来的。皮耳士，远超过别人，是道地的美国哲学的創始人。这个事例是从在道德上十分重要的一个题目（即眞理的意义）上采用过来的。根据传統对眞理的看法，眞理是我們所已經掌握的一些永恒不变原理的一个固定的結构而要求一切其他的东西去遵从它。与此相反，皮耳士說：眞理"就是一个抽象的陈述和那无尽的研究要使科学信仰所趋向的一个理想限度之間的一致。"即使"坦白承认某一种科学信仰是不正确的和有片面性的"，它在此时此地也可以达到这样的一致性，因为"这种坦白承认就是眞理中的一个本质的成分。"我們在这里极簡单地陈述了在一个重要的事例中在相信固定与相信变化之間所作的深刻区别。在这里也明确地意味着：变化是指不断的生长、发展、解放和协作，而固定是指教条主义，而教条主义在历史上表现为不調和和对反对者和探究者的凶残迫害。相信不断地去寻求探究和相信对已有东西的非教条主义的友好态度（这是不断持續努力的一种刺激），这种信仰，在那些沒有受过包括有科学精神的教育的人們看来，乃是一种系統的漠不关心和漫不經心的态度，乃至到了不道德的程度。

政治民主的核心是用討論和交换意见的办法来裁决社会上的差别。这个方法大致接近于用实驗探究与检驗的手段来影响变化的方法：即科学的方法。民主程序的基础就是使社会改变依赖于实驗的結果；它是一种实驗程序，它受暂行的原理所指导，而这种暂行的原理又在这种行动的尝試过程本身中得到检驗与发展。不过它的实际活动，由于受到有人慫恿我們退守的那种哲学的顽固影响而有所妥协。

大陆欧洲是现在世界上最騷扰的部分，也是其他一切地方可悲的騷扰的来源。就正是在这一部分里的人們最密切地忠于那种人們要我們所退回的教育哲学。从文化上讲来，美国必須被看作是欧洲的一个支脉，否则就要被看作不是属于地理意义的一个新世界。采取

后一种看法既不是一种輕率的爱国民族主义，也不是一种孤立主义。它是承认要做的工作。歐洲在科学成就方面在世界上一直是領先的，或者說至少到最近为止是如此。而且在經过了一段长的时間以后，美国在造型艺术和文学方面才赶上"旧世界"的成就。但是一般地讲来歐洲，而特别讲来德国是这样一种实践和哲学的家乡，这种实践和哲学的基础就是在技术的和变异的科学和坚持固定不变原理的道德之間加以严格的分隔。如果把"新世界"这个名字用之于美国，那就是因为我們要担負起任务，把为人們要求我們所遵守的哲学和教育所严格分开的东西加以协作統一。

总之，推迟与阻碍民主运动有意識地实现統一性和穩定性的主要影响显然就是坚持教条主义的固定性和齐一性的哲学。因此，那些自称为哲学家們的主要的行动机会和主要的責任就是要弄清楚在民主和那种使得科学革命化了的引导变化的方法之間的內在关系。这样，而且只有这样，我們才能避免标准上、目的上和方法上的二元論——即我們现在所正在忍受的这种分隔的情況。技术工业是科学的产物。它也是在实际决定社会条件中最广泛和最深刻的影响因素。在我們当代最直接的人类問題就是如何把新技术所交給我們手里的无限資源轉变成为人类积极的工具。反动哲学所作的貢献就是主张：技术与科学是內在地属于一种下等的和不自由的性质的！

当前社会哲学中所存在的問題大部分乃是在一种所謂"个人主义"的东西和所謂"社会主义"的东西之間进行抽象的爭論。但是問題却是具体的。各个工厂和田間的作业能怎样象它在生产大量的和合理廉价供应的物质物品一样，在具有教育性质地解放和促进人类的才能方面作出貢献？用它自己的专門名詞来讲，这个問題只能用不断应用实驗观察与检驗方法的办法来加以解决。如果有人感觉需要有一个特别的例子来說科学与道德之間、"自然"事实与人类价值之間的联系，他們将在这里找到这个例子。

頌扬"物质的"与"精神的"之間、不变原理与迅速变化的社会条件之間存在着一道鴻沟的那种哲学阻碍着我們有效地去解决这个主

要的争端。当然，这个爭端的解决将不会在哲学中得到。但是哲学的机会却是帮助我們扫除我們現在解决問题途中在理智习惯上的障碍。

只要学校教育是这种实际需要的手段的一部分，教育理論或教育哲学就有任务和机会，去帮助我們打倒堅持固定性的哲学，这种哲学支持外在权威而反对自由协作。它必然要对这个见解进行战斗：即道德是完全离开科学与科学方法而在它之上的一种东西。它必然要废弃这样一种见解：即人类的日常工作和职业，跟文学研究比較起来是可以忽視的；此时此地人类的命运和某种超自然的命运比較起来是微不足道的。它必然要全心全意地不仅接受技术的科学方法，而且接受人生的科学方法，以达到現代民主理想的希望。

二

对科学的反抗

（1945）

目前我們面臨着对科学广泛的反抗。如果对这一点还进行爭辯，那就是浪費时間了，因为这样的反抗几乎在一切領域里都显然发生着。在教育中，它所采取的形式是把人文学科和科学对立起来，并且大喊大叫地断言說，一切现在学校系統的失調和失敗——而这种失調和失敗无疑是大量的和严重的——都是由于把“人文学科”屈从于科学的結果。如果我在“人文学科”一詞上加上引号，那是因为从这个領域内所提出的攻击来自担任文艺学科的教师們；而且是因为它把人文的学科和語言和文学的学科等同起来了。

在理論或伪哲学的一边，这种攻击的根据是把科学的东西叫做“唯物主义的”；而把文艺的学科和在我們传統和制度中的一切“唯心主义的”和“精神的”东西等同起来了。这种主张是以人与自然分隔的信仰为根据的。人不仅被看作是控制自然的主宰，而且是在最陈旧的和最不名誉的意义上被看作是主宰的——是单純靠命令进行統治的专制君主。这种区别、这个在一切孤立主义形式中最根本的形式，完全忽視了广大人类群众的日常兴趣和关怀，而这种兴趣和关怀是和他們所面对的自然条件紧密地联系在一起的——这些条件对于人类的福利和命运是有着重大影响的。人們只要观察一下广大的人类群众在謀求生存和維持一个相当好的生計的事务中所呈现出来的这幅景象，就会覺察到把人文学科和語言与文学等同起来的做法是荒謬无理的。

把这两者等同起来而且据以对科学提起控訴，这一事实是可以

十分説明問題的。它使得反抗科学的背景显著起来；它勾画出了眞正人类的价值与目的在危难之中；它指出了导致人文主义眞正而不是虛伪的进步的唯一途径。在背景方面，在这种反抗的来源方面，它直接指出了有些人們具有“权威”，反对一个以引入一个新的，更广泛的和更人道的秩序的办法来威胁到他們优越地位的运动。从根本上看来，这种攻击来自那些由于在政治、宗教和經济制度中现有結构而享有控制和管理别人权力的人們的代表們。从表面上看来，更多地从口头上听来，这种攻击是来自教师們；他們发现他們在教育系統中的地位和声望正在遭受損害，而且他們天眞地，即无知地，做了非战斗的隨軍人員所做的工作。

把当前对科学的反抗和早些时期称为“科学与宗教的冲突”的运动作一比較，这将是有意义的和有兴趣的。在早些时期的那场战斗中，对科学的攻击是和科学中，首先是在天文学中而最后是在生物学中所得到的某些一般的結論联系在一起的。这些攻击集中在这些新結論对人类历史的原始时期所建立起来的信仰在理論上所产生的具有破坏性的效果上；这些信仰在相隔几千万年过程之中已經在理智上、制度上和情緒上賦有了制裁的性质。

还很难說，科学的主张已获全胜。原教旨主义(Fundamentalism)在罗馬天主教和新教宗派两者之中仍然盛行。但是总的讲来，輿論的一般趋势已經适应于这些新的观点。现在对于这些观点的攻击毋宁說是具有宗派性的，而不具有一般社会的重要性。当前对科学的反抗却比早期的攻击要深刻些——虽然在中間这段时間內科学家們已經获得了許多胜利。这已經不是一场在特别事务中的一堆新信仰和为人类所心爱的一堆旧信仰之間的战斗。这种攻击是对科学这种态度、观点和方法的攻击，特别是涉及到它們对人类制度方面的意义，集中在这个最高的爭論点上：即誰和什么将有权威来影响和指导人生。

由于有人敢于把科学方法与科学結果用于它份內的专門“材料”以外——当然，假定它还不敢侵犯人事关系的道德領域——而使科学受到攻击，这时攻击科学的人就利用某种哲学来为他攻击科学作

辯护。在这里我并不企图批評背后的这种哲学。但是我只想指出一些因素，它們似乎为攻击所謂“唯物主义”的科学提出了理由，认为科学这种唯物主义和人文价值是敌对的。通常在“純科学”和“实用科学”之間加以区别，这是我們所熟悉的。在这里我不想重复我在别处已經重复过的論点——所作的这种严格区分乃是理智上的一种历史遺物，因为在过去，用亚里士多德的术語，有人认为因为有的东西是神圣的和永恒的，所以是高貴的，而“理論”则是和这些高貴的东西有关系的；有的东西仅仅是世俗的，最坏的，是卑賤的，而最好的也不过是过眼浮云的，而“实践”则是和这些世俗的东西有关系的。

我还想請大家注意这件事实：不管少数的知識分子阶級把純粹科学与应用科学区分开来有多好的理由，广大人民群众却只有在应用科学的时候才和科学发生接触。科学在他們看来就是它对他們日常生活所发生的意义；它对他們的日常职业，对他們在家庭、邻居和工厂的生活中所特有的利用、享有以及对利用与享有所加的限制等等所产生的后果；它对他們的工作或沒有工作的后果。

于是“应用”科学对这些人的意义同它对那种从事于区分的哲学家的意义就十分不同了。发明家把数学物理的公式轉变成为机器和其他力的設备，因而它对发明家的意义又十分不同。因为在他看来，它不是抽象的技术；它是在现存政治經济文化条件之下发生作用的技术。与人文相敌对的唯物主义就在这里而不在純粹的或抽象的科学之中，而攻击也应該指向这里而不是任何其他的地方。

有些驕傲地自称为人文主义者、人类道德的和理想的兴趣的保护者的人，攻击一些习惯和制度，因为它們使得科学在技术上的应用，对这样大部分的人民发生了严厉的影响，旣限制了他們的教育，也限制了他們追求一个豁达的人生的其他机会，把潜伏的安全工具变成了产生大量不安全的設施。当这些人士开始攻击这些习惯与制度时，我們有理由相信他們对于人类价值的关怀是眞誠的，而不是为了維持某种制度化的阶級利益，有意无意地所安置的一种設計。人做的什么，他就是什么。

三

科学与哲学之关系是教育的基础

(1938)

經驗主义的和实驗主义的哲学是和科学沒有爭論的，旣和它本身沒有爭論，也和它在教育方面的应用上沒有爭論。反之，科学的結論与方法是經驗主义教育哲学的主要同盟軍。根据經驗主义的哲学，科学为我們认識人类以及人所生活的世界提供了唯一的方法。有人曾經认为因此哲学就成为不必要的了。他們认为旣然承认科学在知識領域內是至高无上的了，这就包括了人类經驗的全部地盘。这样縮減的办法排除了一种哲学，这种哲学认为哲学是比科学高一級的知識；哲学提供了关于最后的高級实在的知識。但是排除掉这一特殊类型的哲学并不等于說哲学本身也应該去掉。

如果人仅仅是一个能知的动物，那么我們也可以这样說。但是人不是这样的。他也是一个能动的动物，这种动物具有欲念、希望、惧怕、目的和习惯。以平常人而論，知識本身之所以重要，那是因为它对于他所需要做的事情和他所要創造的东西有影响。它帮助他使他的欲念明确化；帮助他构成他的目的；并帮助他去求得实现这些目的的手段。換言之，旣存在有所认識的事实与原理，也存在有价值，而哲学基本上是研究价值的——是研究人类行动所要追求的目的的。人类即使具有了广泛而正确的知識体系，他仍然面对着这样的問題：对于这种知識他将怎样办以及他将利用他所掌握的知識去做些什么。

—

在联系所认識的东西与价值的問題方面，科学和經驗主义的哲学共同反对絕对主义的哲学，后者妄想用独立于科学之外的工具与

方法去认識固定永恒的眞理。对于这种主张的反对并不仅仅在理論方面。在实践方面对它的反对是：它强調了訴之于权威的办法而且它增加了糾紛，而这种糾紛不能利用科学中所創造出来的探究与証明的方法来得到解决。唯一剩下可以选擇的办法就是利用压制和武力，或者公开地这样做，或者隐蔽地依賴于事实上存在的习慣和制度来利用压制和武力。今天在某些角落上还有希腊和中世紀关于永恒最高原理的哲学复辟，这样的复辟，作为一种理論哲学，将有所进展。这沒有什么大的危险。但是这样的哲学将有实际的影响，它們将支持旣存的社会权威而这种权威是为了維护旣存现状而发揮作用的。这总是一个危险。为了反对这个危险，实驗主义的哲学总是和科学方法坚决站在一起的；自然科学就是利用这种方法达到被証实的眞理的。

教育哲学并不是一般哲学的一个穷亲戚，即使哲学家們时常这样地对待它。最后讲来，它是哲学最有重要意义的一个方面。我們經过教育的过程而获得知識，而这些教育过程又不止于单純地获取知識和有关的技巧形式。它們还企图把所获得的知識統一起来，形成持久的性向和态度。如果我們說，教育是把知識和生活中实际发生作用的价值統一起来的唯一突出的手段，这样說也不算过分。在受深思熟慮的哲学所影响的教育实践和不受这种哲学影响的教育实践之間的差别就是这样两种教育之間的差别：一种教育是在控制所要产生的欲望和目的的态度的方式中受着某些清晰观念所指导的；而另一种教育是在未經检驗的习俗传統的控制之下或在直接的社会压力之下盲目地进行的。这种差别之所以产生并不是因为在所謂哲学之中有何內在的神圣之处，而是因为澄清所要追求的目的的努力本身就是屬于哲学范围之內的事情。

在目前特別迫切地需要有这样一种系統的澄清。自然科学的应用使得人类关系有了巨大的差别。它們已經把生产和分配商品与服务品的手段革命化了。它們已經使得交通和一切影响公共輿論的手段起了同样重大的变化，而公共輿論又是政治活动所依賴的。自然

科学的这些应用，較之任何其他力量或其他組的力量，更多地决定着人类共同生活和人类行动、享有和忍受的条件。而且，它們还使得社会处于迅速变化的状态之下。在任何人們已經感觉到应用科学的效果的地方，人类的关系就不再是靜止的了。在家庭里、在政治乃至在道德和宗教的习惯中、以及在狭小的經济安排的范圍里，旧的形式受到侵犯，时常受到損害。差不多所有一切当前社会問题的根源都在这里。最后，在先科学期所形成的目的与价值以及在同时期所形成的伟大力量的制度仍然保持着它們的影响。人生，无論从个人讲来，还是从集体讲来，是紛扰的、混乱的和冲突的。

或者教育的工具作用将忽視这种事态而让学校自行其道，把它們自己大部分局限于提供标准知識和技巧形式而以这些本身为目的，并且这种工作仅仅由于暫时的社会压力而有所退让，否則，它們就将面临学校教育与社会情境的需要和可能性的关系問題。如果教育要面临后面这个問題，那么就产生了重新調整課程内容、教学方法和学校的社会組織問題。这些問題将要怎样解决，这个問題教育哲学不能一下子全部解决。但是它能促使我們认識这些問題的性质并能在滿意地解决这些問題的唯一方法方面提供有价值的建議。受到这些观念所感染的行政人員和教师們就能在他們的实际工作中检驗和发展这些观念，因而通过理論联系实践，使得教育哲学将会成为一个有生气的，不断成长的东西。

于是我又回到經驗主义的实用主义哲学和科学联合起来的这个問題上来了，它們联合起来既反对把眞理和原則当作是高于一切为科学的經驗主义方法所能确定的东西的哲学，又反对武断的权威、习俗、常规和直接环境的压力等。在教育领域中所利用的科学能够确定实际的事实而且能够在因果关系的基础上把它們概括起来。它本身还不能决定后果的价値，即使这些后果是由于最好地利用了从許多因果关系中所产生的比較經济有效的方法。評价后果必須借助于对于社会問題、罪恶和需要的知識。但是如果沒有关于实际条件和关于因果关系的知識，任何树为目的的价値都是空洞的理想，意思是

說，这种理想沒有实现的手段，是空想的。

我将提及两、三件事，它們特別暗示出来在哲学与科学之間需要协作。既然科学方法依賴于第一手的在实驗控制之下的經驗，那么科学观点任何在哲学上的应用将会强調在学校里也需要这样的經驗，反对那种单純地获得现成的，孤立于学生自己經驗以外所提供出来的知識。到此为止，这是和教育中的所謂“进步”运动一致的。在进步教育中也許存在有一些傾向，輕視已有經驗的連續性和組織性的重要性，因而哲学上应用科学观点就要起着抵制这些傾向的影响。如果教育科学在它本身的基础上和为了它本身的利益不强調本身就包含有向着有組織的方向不断成长的希望和力量的題材，那么它本身的主张就不是科学的。在与教育哲学的协作之中，它能給予无价的帮助，使人們留意到所选擇的題材应該不断地向前发展，以形成了解这个师生所生活的世界的态度，以形成使学生有效地对待社会环境的目的、欲望和行动的态度。

另一件使大家感到兴趣的事情就是科学在学校中的地位，特别是形成科学态度与方法的习惯在学校中的地位。科学要与壁垒森严的敌人进行战斗以获得它在課程內容中被承认的地位。从形式上看来，这次战斗是取得胜利了，但是在实质上却并不如此。因为科学的題材多少尙被分隔成为一个关于事实与眞理的特殊体系。我們将不会取得全胜，除非在教授每一科目和每一課书的时候能把它对創造和成长这种观察、探究、反省和检驗的能力的意义联系起来，因为后者是科学理智的核心。实驗主义哲学和这种在教育中为科学方法爭取中心地位的努力中所表现出来的科学态度的眞精神是一致的。

最后，在知識与行动、理論与实践之間的分裂现在严重而有害地影响着教育和社会。在克服这样的分裂中教育哲学和科学能够而且应該共同协作。如果我們說在理論与实践之間的愉快結合終将是教育哲学与科学互相协作，寻求共同目的的主要意义，这話也不算是过分。

四

宗教、科学与哲学

（1936）

罗素先生在他的一本重要的著作中开始有这样一句話："科学和宗教是社会生活的两个方面。"* 我想，从宗教方面讲来，很少人怀疑这句話。在科学方面人們却时常忽視了这一点。因为眼前人們把科学当作好象是一种抽象的学术研究，它和社会力量和制度最多只有一些偶然的和外在的接触。然而罗素先生著作的主題，即从十六世紀以来历史上在宗教与科学之間的冲突；除非我們对于罗素先生在他討論的最前面所提出来的这个命題予以十分的注意，是不能够理解的。因为最后讲来，这个冲突是对形成信仰和控制信仰的权威的两种对立的概念之間的冲突，而这些所涉及的信仰影响到生活的每一个方面——从照顾身体到道德上的努力。

对于权威的需要是人們經常的一种需要。因为它就是对于原則的需要，这种原則既十分稳定而又十分灵活，它們可以在动蕩不定的生活过程中发揮指导作用。自由主义者們往往由于他們实际上假定在任何形式与样式之下的权威都是巨大的敌人而削弱了他們自己的立场。当他們作这样的假定时，他們直接在作有利于坚持要有某种外在而教条主义的权威的人們的事情；这种坚持某种外在而教条主义的权威的人們或者是在宗教方面的，或者是政治方面的，或者是这两方面的混合。近几世紀的根本問題就是：科学方法（即实驗行动中理智的方法）是否和怎样能够提供一种为早些世紀在武斷固定的教

* 《宗教与科学》。

条中所寻求的权威。科学与宗教之間的冲突就是这种冲突的一个方面。

的确，人类的历史大部分就是人类在生活的指导中盲目地寻求满足权威方面的需要的斗爭史。它是人們以为他們已經找到了权威所在的地方的历史。这是一场盲目的斗爭，因为人們不知道他們所寻求的是什么，而結果所得到的也只是历史与社会环境的一些偶然事故在一种暫时控制的条件之下所产生的东西。因此，历史就是不断重复的失望和五花八門的变化的历史。在科学方法兴起以前，在一切变化中有一件恒常不变的事情，那就是：权威的地位是在理智的耐心而积累的探究之外，处于某种制度之中，而最后的原理和规则都被认为是从这种制度中放射出来的。在早期开始的时候从事于探究和实驗的人們并沒有觉察到他們行动的重要意义。他們的动机主要是一种渴望的好奇心以及他們由于在他們四周所发现的愚昧与混乱情况而感到焦虑不安的心情。但是事实上他們的努力带来了权威地位的最后改变，鉴于这个事实，所以我們无足惊奇地看到这个斗爭自从十七世紀以来遍及一切信仰的領域之內。也許值得惊奇的主要地是这个斗爭还不够厉害和科学已經获得了这許多的胜利。

如果不是其中所包括的爭端具有一定的深度和广度，罗素先生关于天文学中、生物学中、医学中、心理学和道德学中的冲突所提出的这个报告将会是十分使人沮丧的。因为它大部分是記录的一些愚蠢的事情，这些事情以现在知識的水平来看似乎是令人不可信的；它也是記录一些重复发生的証据，証明当冲突从一个領域轉向另一个領域中时，人們未能从过去的失敗中吸取教訓。当我們把这个記录看作是人类理智从它带着占統治地位的情緒狂想和凶残暴力的类似动物的阶段继續向前成长发展的記载时，这个故事就不是使人沮丧的，而毋宁說是令人兴奋的。或者說，如果这不是罗素先生著作的統一的主旨，则它将会是使人沮丧的。如他在他这部书的前几頁所說的，“新宗教在俄国和德国的兴起，（这种宗教又为科学所提供的传教活动的新手段所武装起来）又使得这个爭端，好象在科学时代初期那

样，处于使人怀疑的状态。”如他在結尾时所說的，“对于学术自由的威胁在今天較之在自从一六六〇年以来任何时候都更巨大些；不过现在它不是来自基督教教会。它来自政府；这些政府，由于现代混乱和无政府状态的危险，已經成功地获得了过去属于宗教当局的那种神圣的特性。”而且他又說，“这些新宗教正在代替基督教而且重复着为人們悔恨基督教所犯过的錯誤。”

这种事态就是罗素先生的著作所提出的尖銳的爭端。也就是这个爭端，我建議提出来討論一下。罗素先生著作的詳細內容是大家都可以看到的；他表达的流畅与巧妙是其他較小的作家們所望尘莫及的；而在这本书里他在这方面又几乎超过了他自己在其他方面的著作。事实材料是从怀特(Andrew D. White)不朽的«科学与神学之战»一书和累基(Lecky)同样不朽的«欧洲理性主义史»一书中自由选擇而来的。不过材料是加以压縮了的而且是以一种十分鮮明的方式表达出来的。冲突的每一个阶段都在清晰的配景中显得十分突出。无庸再作一个梗概或解义了。但是根据我的判断，他所提出的这个爭端确是今日世界所面临的一个最重大的爭端。从一切时代的痕迹看来，在未来的年代里，这个爭端将不断地增加其深度和广度。

据我所看到的，这个問題有两方面。现在对于自由实驗探究的方法的信仰突然低落，而为物质力量所支持的教条主义权威重新复发，这是什么原因？另一个問題是：当人們接受了(所謂接受了是指在实际行动中而不是在名义上接受了)科学方法，而把它当作是在指导人类行动的信仰中的权威；人类社会从中能够得到一些什么？这两个問題指向两个不同的道路。但是如果我們不首先理解一下：当科学似乎全綫取得胜利的时候却在不久以前，在这一段时候以后，来了一陣似乎是晦暗，几乎是崩潰的现象，——如果我們不首先理解一下这个問題，我就不知道我怎能叙述科学所可能对我們发生的作用。那么，为什么在一个伟大的技术成功的时代以后，科学的地位在世界这許多地方变得这样从属而动蕩不定呢？我看不外在下面两个选擇的道路中得到解决。或者說，理智的方法命定永远处于比較軟弱无

力的地位，因为人們都有习慣和情緒而有些人有追求权力的冲动而另一些人有服从的冲动，而和这些习慣、情緒和冲动比較起来，理智的方法乃是人性中一个微弱的部分；否則，目前科学权威之所以处于衰落地位自有其特殊的原因。

前面我曾說到科学在技术方面的成功，在这一句話里所提示出来的事实可以大部分說明科学衰落的历史原因。罗素先生公正地把科学性格和科学技术区分开来。前者是"审慎的、实驗性质的和一点一滴的；它并不想象它认識了整个的眞理，或者說，在最好的情况之下，知識是完全眞实的。它知道，每一种主张迟早总是需要校正的，而这种必要的校正要求有研究的自由和討論的自由。"它是从被观察到的事实出发的，而不是从固定的一般眞理出发，从而推演出一些特殊的眞理来。它是对許許多多个别发生的情况进行实驗观察从而求得其一般性的规則，而且当它达到了这些一般性的规則时，它是把它們当作暫行的假設而不是当作永恒不变的眞理而加以应用的。在时間的进程中不同的假設足以为观察的事实所証实而变成了理論，而这些理論又汇集攏来形成一个更广泛的概括。但是神学，从最原始的形式到比較精密的系統，都是从一般原理出发的，部分是通过"純理性"而加以确信，部分是通过最后神权的启示而加以确信，而科学的概括則是結論，而且这些結論是在研究的进程中不断加以修正的。"知識已不再是宇宙在心灵上的反映而成为处理事物中的实用工具。"

科学技术不同于科学性格，它是和处理物质的方法有关的。它是特别技术（如把电力应用于日常生活）的泉源；它是和一种有实用性质的直接果实有关的，在这里所謂实用性是具有一种特别的和专門的意义的——如电力站、广播、照明、电話和自动机的发火装置等。"应用科学技术的实用专家們，以及使用这些实用专家的政府和大公司要求具有一种不同于科学家的性格——这一种性格充滿了无限权力感、自大的安定感和乃至玩弄人类材料的愉快感。"

这些事实在我看来似乎是无可否认的，而这些事实指出：科学不仅获得了技术上的胜利而且也替换了关于天体、关于人体、关于植物

与动物形式的来源和生长的早期的教条信仰，但在这个时期科学性格，即理智实验的方法却仅仅取得很少的进步。科学有效地改变了許多在特殊事务方面的信仰。有些信仰是早期情緒狂想的結果而且由于历史的偶然体现于各种經典之中，融合在一种为挽救个人灵魂所必須接受的信念結构之中。科学替换了这些信仰。它也通过它在技术上的应用使工业和商业革命化了，对日常工作、消遣、家庭經济以及安适等方面都产生了影响。但是当我們考察一下科学的胜利史时，我們就发现科学的胜利除了比較一小群科学工作者以外，仅仅限于这些特殊的領域以內。

换言之，科学仍然只是一群所謂“科学家們”所做的事情；是他們在实驗室內、了望台上和特别研究的地方所进行的一种工作。它远非人类用以个别地和集体地去对付他們所面临的問題的一种心情。它还远未达到这个目标，即还未曾触及到人們活动性向的表面。才仅仅触及到地基的浮面。科学的声望大部分是由于它在物质上的应用，而不是由于一般地采納了这种科学的心情。关于科学性格的內在的唯心主义，从大多数人讲来，在由于科学在技术上的应用而利用和享受物质权力和物质安适的过程中湮沒无聞了。

这个結果大部分是可以解释的。从历史的角度来看，科学方法是历史舞台上的一个新来者。它是一个嬰儿，在和地球上千万年以来所产生和培育起来的成人进行斗爭。再者，它是来到这样一些人的身边，而他們几乎大部分时間都是饥餓的；而且它是根据它所提出的給人以权力与安适的諾言而引起人們的注意的。

科学技术在物质方面的迅速发展除非从这个背景所形成的配景中去观看是不能够理解的。已被堵塞起来的胃口，已被压制下去的欲望，当人們开始享受为科学使之成为可能的发明的果实时，便活跃起来了。科学的新力量和人类过去不能滿足他們的需要的情况是成正比例的。一般的社会（而不仅仅这里和那里几个少数的人）显示出了这幅暴发戶的光景。当然，大多数的人們还沒有大量地分享天国中的牛乳和蜜糖。但是尙未为科学在其技术的应用中所提出的誘惑物

所影响的只是极少数的人了。

然而，以上所述仅是情况的消极的一面。积极的一面是：首先是在金融資本控制之下的工业，然后是政治的民族主义，实质上已經获取了新科学的技术資源。近来罗素先生所謂新宗教对科学性格、对它的自由的、假定的和实驗的方法以及它用暫行的假設去代替永恒不变的真理所带来的威胁，究竟只是在科学赢得其技术的和物质的胜利的整个时期中发生着作用的那些力量在轉变期的一种表现。一种新思想方法和行动方式鮮花般地盛开，从来都是突然而至的。在我們的行动的危急后果强加在我們身上之前，我們从不知道我們正在做些什么。但是有一点我們是可以确定的，即虽然新形式的产生是突然的，但是它們的潜伏力量却早已隐蔽地发生着作用。

这里不是研究民族主义和經济資本主义的地方。但是談一談在适才所已引用的罗素先生一句話中的一个短語则断然是适当的。这个短語即："现代混乱和无政府状态的危险"。这种危险的起源一方面是由于我們的經济系統不受控制地发生着作用，而另一方面是由于我們的政治的民族主义。这是一个真实的危险，因为它是經济与政治力量結合統一的必然产物。无政府状态和混乱的危险不仅是一个威胁而且它是一个现有的事实，它是对体现权威原則的一个迫切要求。因为科学还沒有准备好来满足这个要求，我們仍旧訴之于外在的教条的权威。訴之于外在的教条的权威是古旧的；它和历史大部分进程中許多既有先例是一致的。它的表现形式是新的和可怕的。因为它已經掌握了科学技术应用的一切資源，可以运用自如。对付战爭(这是政治民族主义的产物)所产生的混乱危险的办法就是动用科学的資源以准备更大的战爭。对付由經济失調和不安全所产生的无政府状态和混乱危险的办法就是为了这一阶級或另一阶級的利益而控制着一切工业生活的过程，执行独裁。这两种行动都依靠利用由于科学所产生的技术。这两者都依靠通过科学所产生的技术便利的手段为了私利而利用人类的情緒和想象。这样的結果証明了罗素先生把这个运动称为新宗教是正确的。这些新宗教已經有了它們

規定的教条信念，它們固定的礼节仪式、它們集中的組織权威、它們对于信仰者和不信仰者的区别，以及它們对那些不接受眞实信念的异端的迫害。

在我想来，就是这种情境使得科学的社会地位和社会作用这个爭端成为十分重大而紧迫的了。我們害怕：对人們，乃至这里在我国对我們所将产生的唯一出路就是某一种信念与制度和另一种信念和制度，列成陣容，互相对立，而終至产生一种新型的宗教战爭。我并不是說，在我国，这个爭端必然要采取在构成法西斯独裁和共产主义独裁的这些力量之間发生直接冲突的形式。但是在我們这里确有混乱和无政府状态。但是每次利用耐心实驗的理智方法去应付这种情况失敗之后就意味着加强了人們訴之于某种形式的外在的和教条的权威，从混乱中求得表面的秩序。喜欢制造战爭而称之为和平，这在塔西陀 (Tacitus) 时代中并沒有消逝掉。它只是已經具有了新的形式。在我們当中已經有了一群“知識分子”，他們正在发展一种外在权威的学說而准备着成为这个运动的官方哲学家。

因为这个問題旣涉及到科学，也涉及到哲学。而且在这一点上，虽然我并不愿意，但是我不得不和罗素先生分手。罗素先生論述的有些部分从其重要意义上看来最明确是属于哲学方面的，如他的論灵魂与身体、宇宙目的以及科学与伦理学等章。我的分歧并不在它們关于传統的宗教概念上所达到的結論方面；我的分歧是和这个討論联系着提出来的一些哲学概念有关的。本文并沒有提供时間和篇幅来涉猎到知觉哲学和价值哲学方面去，而且如果不是在我看来它对于罗素先生所深刻而正确关心的主要論点有关系，我就不应該涉及到这个問題。

爭論之点在于知觉与一般經驗的“私有性”与价值的“主观性”上，这两个主张是彼此密切联系着的。罗素先生相信：“视觉”，一般說来，知觉，是一件私事而“每一人的經驗对他本人来說是私有的。沒有两个人能够看见、或記住或經驗到完全一样的东西；旣然物理科学包括着一些从所知觉和所記忆的东西作出来的推論，“当仔細检查的

时候，物理学的材料和心理学的材料一样具有同样的私有性”，而且附加地說，心理学的材料也和物理学的材料一样具有同样的“准公共性”(quasi-publicity)。罗素先生所提出的理由是：当我們說我們感知一个对象(例如太阳)时，这个对象仅是一个远因而我們所知觉的东西依賴于中間的媒介，依賴于身体中，特别是脑中的某种过程。我看不出来这一点和知觉的私有性，或者說它的“心理的”特性，有什么关系。論証似乎是要指出：知觉是一件复杂的客观事情，它是在客观世界上由于各种各样的条件的相互作用而发生的。例如和我們称为太阳发光这件事情比較起来，它是一件更复杂的事情。但是除非我們毫不怀疑地接受传統二元論的心理学的結論，否則，除了它的条件因素的复杂程度以外，我看不出来它有什么区别。而且它的这种复杂性的本身就使我們能够据以推論不同的对象(例如“太阳”、“媒介”和“神經系統”)在它所产生的結果中所发生的作用。至于辯論說經驗是私有的因为沒有两个人有完全相同的經驗，我想，沒有同一个物理的事情完全一样地重复发生过，这一点也是眞的。但是如果我們不事先把事物发生的个别性解說成为私有性(这純粹是一种語言上的事情)，我看不出来存在丰富的多样性怎样証明了它的私有性。

如我所曾說过的，如果这些說明和科学的社会功能这个問題沒有直接的关系，我就不会作这些說明。当人們决定采取什么信仰来把这些人們在共同行动中联系起来时，他們求助于权威，这和它的程序与結論是具有內在私有性的主张是难以結合在一起，而且在邏輯上讲来这似乎是不可能的。如果认为它的程序与結論具有內在私有性的这个主张已經充分証明了，那么无論它有怎样不幸的社会后果，我們都应該接受它。但是它是不眞实的而仍然去接受它，那就会加强这样一种观念：在私有见解之間的冲突中我們必須訴之于外在的权威和力量以求达到一种外表上的社会秩序。在关于道德的价值性质的問題上，这个所涉及的爭端乃至就更加清楚地突出出来了。

按照罗素先生的說法，“伦理学并不包括有陈述，无論眞的或假的，而只包括有属于一般性质的欲望。”于是关于好坏的不同乃是属

于口味不同的性质。說某一个东西是好的或具有正面的价値，这就等于說，"我喜欢它"，如在另一个領域內我說我喜欢蠔一样；說某一个东西不好，这不是提出一个客观的陈述，而只是一个关于一个人个人主观态度的陈述。我并不怀疑，伦理学的理論时常事实上是对私人和集团的好恶加以精密的"理性化"；我并不怀疑，欲望是我們觉察到把某种东西当做是一种价值的先在条件而且也可能是使得一种东西成为价値的原因之一。但是这种主张距离把好和我們所喜欢的东西等同起来的学說却仍然很远。因为喜爱和欲望是自然的事情。虽然它們是具有先在条件的，但同时它們却并不等于就是它們的先在条件，肯定也不是孤立的許多条件中的一个。罗素先生曾經說过，"通过理智、幸福和避免恐惧的办法去培养伟大而宽宏的欲望，将导致人們去做比他們现在所做的更多的事情，而这种行动是和人类的一般幸福一致的。"当罗素先生这样說的时候，他所說的話是完全眞实的。但是我怀疑这句話和他把欲望和价値当作完全是"主观的"东西的主张是前后一貫的，或者是否它仅仅意味着說：罗素先生，和少数其他的人物一样，碰巧喜欢"伟大而宽宏的欲望"比他喜欢其他某些欲望更多一些。因为这个論点承认了：欲望是具有客观条件和客观后果的。

如罗素先生在同一段中所說的，不是伦理学的理論产生了所需要的这种欲望，这一点是眞实的。但同时应該有这样一种伦理学的理論，它科学地和客观地去研究这种和那种欲望的原因条件和具体后果，这在理論上也是可以理解的。在中途的实际困难是巨大的。才剛剛有个开端。但是如果把这个事业继續下去，当它成熟的时候，它就会发展如我們在处理物理性质中所具有的那样一种处理人性的技术。这些技术并不包括外来的处置，因为在实现它們时它們要求有一种合作的自愿的反应。这种科学和技术并沒有由于它們的缺乏而引起了人們的注目。跟着这个思路追索下去，我相信，对于为什么科学性格目前只有比較少的影响而科学技术由于它們所提供的物质力量、舒适和安逸而具有巨大影响的这种情况会有所說明。这是一个

常說的故事，物理科学远超了人文和道德科学。认識关于人类欲望与目的的手段与后果之間的关系，比如我們所具有的关于物理的因果关系的知識，是我們把社会知識和行动引向在物理知識和力量中所已經存在的那种状态的唯一途径。

五

什么是社会研究？

(1938)

当我們新近重視社会研究的时候，在我看来，首要的問題就是要确定所謂“社会的”題材的范圍和限度。比較确切些說，这个問題是：在什么程度上社会的东西能把它自己分隔开来，单独对待，而在什么程度上这种“社会的”东西对一切研究題材具有一种有限制性的功能——即哲学家們所謂范疇的功能，它能用以解释一切学习材料。当然在一种限定的意义之內，把社会的材料分隔开来，是十分正确的。家庭生活、政治与經济、战爭与和平的問題显然都是社会問題。我现在所提出的問題是：如果对于那些在这样限制之下的社会材料以外的材料未曾加以研究，在什么程度上能够全面地理解这些社会材料以及这些社会材料能有多大的教育意义。

我相信沒有人会否认，目前許多的政治問題是有經济根基的。資本与劳动的关系、財富的集中与分配、經济安全与失业等方面的問題都引起了我們的立法团体的注意。它們基本上是經济問題，但是它們进入了政治活动的境地因为它們对人类关系的影响以及它們的公众后果是严重的和广泛的。当一个研究者把这些政治上的主題追溯到它們的經济根源时，他就可以停止不前了嗎？或者說，对于經济情境的理解是否还要求进一步的研究呢？

从各方面讲来，人們大概会承认：目前的經济情境乃是一种历史的发展，而且在堆集大量目前事实的同时，如果要把这种所获得的知識加以明智地掌握和利用的話，就需要把这种知識放在一种历史背景之中。大多数，也許全部經济問題也有明确地地理的一方面。例

如农民所想到的問題和把鉄路当作分配产品的工具的问題。同样还有水土保持和重新植林的問題。人口分布和工商业中心拥塞的問題是同一个一般性問題的另一个方面。仔細的研究指出了：近几年来有几次大的区域移民，它使得某些大的区域处于一种比較荒蕪的狀态，而在那些迁徙去的地区又大大地增加了救济、医护等等的負担。矿工們在有矿产的地方生活着和工作着；伐木工是在寂靜的森林中生活着和工作着的；农民是靠土地生活的；而有些中心之所以成为中心是因为交通便利和需要轉运物产，这些都是明显的事实。但是这些事实产生了这样一个問題：在什么程度上社会研究将借助于地理学的和地文学的知識来进行工作呢？

前一段巳經論及經济問題的历史背景，这又轉过来指出了科学的背景。在上一世紀、在近四十年內世界上巳經发生了工业上和商业上的变化，而这些变化乃是物理、化学和比較晚近的生物科学中所发生的重大变化的結果。在这个时期中經济和政治史中的根本因素就是大家知道的工业革命。而这个革命的故事又是在生产和分配物資的过程中应用新技术的故事，而新技术的本身又是科学革命的結果。任何对既存經济的和政治的問題的有力的理解都要求我們去洞察那些仅仅由于我們理解了根本的物理化学活动与法則之后才能掌握的过程和活动。虽然我的論点还可以推广到文学、美术和数学等科目上去，但是我将不把这个論点进一步讲述下去了。对以上所述可能遭到这样的明显反对：如果我們接受了它，它就扩大了社会研究的范围，使它超过了一切的限制；社会研究有这許多的分枝，它們吸取了这样多的其他的研究，以致师生两方都面对着这样一大堆难于使用和不易处理的东西。当我們分析一下这个反对意见的时候，我們又被引到了教育問題的另一个方面。

当我問道：从教育的观点看来，所謂社会的东西在什么程度上对一切的研究具有一种限制性的功能时，我的意思是問：例如以上所述的历史、地理和自然科学这一类的科目能否被分隔开来，当作一門独立的学科；或者是問：是否应当从一开始起和經常地从它們的社会影

响和社会后果方面（这些社会后果一方面是說它們产生了什么問题而另一方面是說它們提供了什么机会）来研究这些科目。人文的和文化的东西毕竟具有一个包罗其他一切事物的范围。在学校教育的較高阶段中当然必須准备訓练专家和专門工作者。在他們方面，把他們所研究的学科在一定程度上从它們的社会联系与社会功能相对地分隔开来，这是合适的。但是即使在这里也还有一个合理的問題，即怀疑社会是否正在遭受着一定的損害，因为这些有专长的专門工作者們缺乏这样一种教育背景，使他們能以从社会条件、运动和問題方面来看待他們的特殊技巧和知識。

但有一点我要特別提出的，我們从教育的尺度上来看，无論如何我們把学科与其社会影响与可能分隔开来的情况是太趋于极端了。从心理学的和道德的观点看来，可以說：学科材料对男孩和女孩讲来都失去了生命力，变成了相当死的东西，这是因为它与情境分隔开了，因而目前感觉到有这个需要，設計一些外在的办法去使得这些学科有兴趣，否則强迫注意便是这样分隔的必然后果。自然的馴服导致人們的接受。但是在这背后，却有一个下意識的問題："这一切是什么意思？这是为了什么？这些学科在課堂以外有什么意义或者說它們仅仅是属于課堂以內的事情？"

学科充斥、目的分散，以及結果所产生的肤浅现象，这是今天的一个迫切問題。进步的人士和反动的人士都从反面同意这一个事情。两方都坚持說，缺乏目的的統一性，散漫而混乱。据我所能见到的，获得这种所想望的統一性的唯一希望就是以上所建議的办法。各种不同的学科的自然焦点、集合点就是它們的社会根源和社会功能。一切其他統一和相互关联的办法在我看来都似乎是不自然的和注定只能暂时成功的。进步教育已經达到了一点，从这一点出发，它正在寻找一条通道，使得它的努力得到統一和方向。我相信它将在这里找到这条通道，但是我也相信結果它将会把社会研究当作一条分开的研究路綫而加以重視，而这又会仅仅增加现在所存在的这种混乱和分散现象。并不是因为这些社会研究不重要，但显然因为它們是十

分重要，以致它們应該給予一切研究支流以方向与組織。

总之，我想說，根据我的判断，以上所述对于在准备一个不同的社会秩序方面进行宣传教义的工作或者（如果愿意的話）进行教育的工作是具有明确的影响的。把社会研究当作是一件孤立的事件时，这些社会研究就可能会变成一堆特殊事实資料的积累，否則，就会在热心的教师們手里成为宣传教义的工具，这就是說，成为为他們也許是热忱地但仍然是教条主义地所接受的一种特别的社会目的进行宣传工作的工具。曾在一切学科中受过訓练去寻求社会后果的青年們也将受到寻求现在罪恶原因的教育。他們已經学会了去寻求可能性以及实现这些可能性的手段；他們能为这种真正的力量所武装起来。他們也将受到教义宣传（不过他們在較深的意义上是如此的），而沒有任何强迫他們去接受的教义。

六

人性改变嗎?

(1938)

我得出这样的結論：凡对于我在本文标題中提出的問題給与不同的答案者，都在談論着不同的事物。但是这样解答問題的办法未免太輕易，不能令人滿意。因为还有一个眞实的問題，并且若把这个問題看成为实际的而非理論的問題，那末，我想正确的答案是：人性的确改变。

我所謂問題的实际方面是：在人的信仰和行动上的重要的、差不多基本的改变是否已发生过和今后是否仍能发生的問題。但若把这个問題安放在其更适当的透視点上，我們应首先承认在某种意义上，人性并不改变。我不相信能証明：人們的固有的需要自有人类以来曾改变过，或在今后人类生存于地球上的时期中将会改变。

我所謂"需要"，是指人們由于其身体构造而表现的固有的要求。例如对飲食的需要和对行动的需要，等于是我們存在的一部分，因此不可設想在任何情况下，这些需要会停止存在。还有其他不是这样直接属于身体方面的，而在我看起来也彷彿是同样植根于人的本性之中的需要。我可以举出以下的例子：对某种合群的需要，显示自己的精力并把自己的力量作用于周圍环境的需要，为了互助和斗爭与自己的同伴合作或与之竞爭的需要，某种美感的表现和滿足的需要，領导和服从的需要等。

我所举的例子是否选擇得适当是无关宏旨的，比較重要的則是要承认这个事实：有些傾向是人的本性的不可分割的部分；如果这些傾向改变了，本性便不再成其为本性了。这些傾向通常叫做本能。心

理学家现在用这个名詞比較从前更謹慎了。但是用以称呼这些傾向的名詞是无关宏旨的，比較重要的是人的本性有其自己的构造的这一事实。

承认了在人的本性的构造中有些不变的因素的这个事实以后，我們容易犯錯誤的地方是从这个事实所作出的推論。我們假定这些需要的表现方式亦是不变的。我們假定我們习惯了的表现方式，如同其所从产生的需要一样，都是自然的和不可改变的。

对食物的需要是如此迫切的，我們称那些坚决抗拒飲食者为疯子。但是要求或采用何种食物，是为物质环境和社会风俗所影响的获得的习惯之事物。对于今日的文明人，吃人肉是完全不自然的事情。但有些民族过去曾认为这是頗自然的事情，因为它为社会所許可并得到頗高的尊重。有些相当可信的故事讲到有些人需要他人帮助，不肯吃美味可口的和营养丰富的食物，因为他們不习惯于吃这些东西；这些新奇的食物是如此"不自然"的，以致他們宁肯挨餓而不吃。

当亚里士多德称奴隶制度的存在有其本性的根据时，他不仅为他自己辯护，而且为一种整个社会秩序辯护。他认为从社会中废除奴隶制度的努力是改变人类的不可改变的本性的一种无用的和空想的努力。因为依他的看法，不仅当主人的欲望是植根于人性中，而且有些人生来即有內在的奴隶的根性，把他們解放是违反人性的。

当有人提倡社会改变以改良或改进现存的制度时，常听到人說，人性是不能改变的。当建議的制度上或情况上的改变与现存制度或情况处于尖銳的对立时，我們經常听见这种論調。如果保守分子是更聪明的話，他在最多的事例中应把习惯的惰性而不应把人性的不变論作为其提出的反对論調之基础；他应把曾一度获得的习惯对于改变的抗拒性作为其提出的反对論調之基础。教老狗变新戏法是不容易的，但教社会采用那些违反相沿已久的风俗之风俗，那是更不容易的。这种保守主义是明智的，它将强使那些要求改变者不仅要稳步前进，而且要考虑如何引进其所要的改变而同时使一般人感到最少的震惊和脫节。

不过，有很少几种社会改变是可能用其违反人性为理由而加以反对的。創設不要飲食的社会的一个建議，便是其中的一个例子。曾經有过創設无夫妻同居的社会之建議，并且这种社会曾維持了一个时期。但是这种社会是如此违反人性的，以致不能长久維持下去。这些事例差不多是根据人性不变論以反对社会改变的唯一的事例。

請看战争这个制度，它是一切制度中最古老的和最为社会所重視的制度之一。对于持久和平的努力常遭到反对，其理由是：人在本性上是一种斗爭的动物，并且其本性的这一方面是不变的。可援引过去和平运动的失敗以支持这种看法。但在事实上，战爭是一种社会习慣，如同古代人认为不可变的奴隶制度是一种社会习慣一样。

我已說过，依我的意见，斗爭性是人性的一个构成部分。但是我亦曾說过，这些本性的因素之种种表现是可改变的，因为它們常为风俗和传統所影响。战爭的存在并非由于人有斗爭的本能，而是由于社会情况和势力导引，差不多强迫这些“本能”走上战爭的道路。

在很多其他的方面，斗爭的需要已經得到滿足，在其他尙未发现和探討的方面，它亦能得到同等滿足。在反对疾病，反对貧穷，反对不安全，反对不公平的斗爭中，很多人得到遂行其斗爭傾向的充分机会。

人們停止互相残杀以滿足其斗爭需要的时期，人們在反对那些对于所有的人都是共同敌人的势力的普遍的和集体的种种努力中表现其斗爭需要的时期，距今可能遙远。但其困难在于某些获得的社会风俗的持續性而不在斗爭需要的不变性。

斗爭性和恐惧心是人性中的固有的因素。但怜惜心和同情心亦是如此的。我們很“自然地”派遣护士和医生到战场上去并供給医院的种种便利品，如同我們很自然地以刺刀互相冲击或放射机关枪一样。在古时候，斗爭性和战爭有密切的关系，因为战爭的进行多半是揮拳肉搏。但斗爭性在今日战爭的发生上則起很小的作用。某一国的公民并不能本能地仇恨另一国的公民。当他們攻击或被攻击的时候，他們并不揮拳肉搏，而是从很远的地方用炮弹射击其从未看见的人們。在近代战爭中，憤怒和仇恨是在战爭开始后产生的；它們是战

爭的結果，不是其原因。

支援战爭是一个艰巨的工作；要激发一切情感的反应，要充分利用宣传的和关于敌人残暴的故事。除掉这些极端的措施，要有确定的組織，如同在两次世界大战中一样，去維持甚至非战斗員的士气。所謂士气，多半是达到某一頂点的种种情感；很不幸的，恐惧、仇恨、猜疑便是最易激发的种种情感中的几种情感。

关于现代战爭的原因，我将不企图說些武断的話。但是我不相信有人将否认，战爭的原因与其說是心理的，不如說是社会的，虽然在鼓动人們要求作战和继續作战上，心理的刺激是很重要的。并且我不相信有人将否认，在战爭的社会的原因中，經济的情况是很强大的因素。但是主要的論点是不管什么社会原因，它們是传統、风俗、制度、組織的事物，并且这些因素都属于人性的可改变的表现方式，不属于其不变的因素。

在上面我曾拿战爭做一个范例，来說明在人性中什么是可变的因素，什么是不可变的因素，什么是这些因素对于社会改变的計划之关系。我选擇了这个范例，因为它是一个极难有持久改变的事例，而并非一个容易有持久改变的事例。重要的論点是：当前的种种障碍是社会势力所建立的，而社会势力則随时改变，并不为人性的因素所确定。和平主义者专門乞援于同情心和怜惜心，从而不能达到其目的，这亦足以說明这一事实。因为，如同我在上面所說的，仁爱的情感亦是人性中的一个确定的因素，但其表现的途径則依賴于社会的情况。

在战时，常有这些仁爱的情感的伟大的表现。友爱感和帮助那些需要救济者的欲望在战时是很强烈的，正如它們在我們观察到或想象到的大灾难时期是很强烈的一样。但是这些情感是在确定的途径中表现出来的，是局限于对待我方的人們的。这些仁爱的情感和对于敌方的憤怒的与恐惧的情感，如果不是同时表现在同一个人中，至少是同时表现在同一社会中的。因此，和平主义者乞援于人性的仁爱的因素，而不明智地考虑到正在起作用的社会的和經济的力量，这必然会招致最后的失敗。

威廉·詹姆士在其“战爭的道德的因素”一文中，作了一个伟大的貢献。这篇文章的标題即暗示我的論点。有些基本的需要和情感是永恒不变的。但是它們可能采取和其目前的表达方式根本不同的表达方式。

当有人建議在經济制度和經济关系上作出某种基本改变时，立即会引起一个更激烈的爭論。现在关于这样广泛的改变的建議是司空见慣的事了。在另一方面，有人反对这些建議，說这些改变是不可能的，因为它們牽涉到人性中的一个不可能的改变。对于这种論調，主张那所欲的改革者的答复是：现在的制度或其某些方面是违反人性的。反对和贊成改革的两方面的論据都是錯誤的。

在事实上，經济制度和經济关系是属于人性的表现方式之最易改变者。历史便是这些改变的活生生的証据。例如亚里士多德认为付利息是不自然的事，这种学說在中古时代得到回响。一切利息在当时都认为是剝削，只是在經济情况改变后，付利息才变为习惯的“自然的”事情，而剝削一名詞获得了现在的意义。

在某些时期和某些地方，土地是公有的，土地的私有制被认为是不自然的事情。在另一些时期和另一些地方，財产属于一个主人，其臣民的財产（如果有一点財产的話）要让主人随意支配。在现代金融和工业生活中如此重要的信用貸款的整个制度是近代的发明。合股公司与其个人的有限的債务这一制度的发明亦大大地改变了关于財产的更古老的事实和观念。我想，拥有某些东西的需要是人性的固有的因素之一。但假定美国在一九四六年的私有制及其对于政治的、法律的支持者的錯綜复杂的关系，都是固有的占有傾向的必然的和不变的結果，那是一个愚蠢的或純粹幻想的看法。

法律是最保守的人类制度之一；但是通过立法和司法的判决，它有时亦或快或慢地改变着。工业的和法律的制度上的改变所引起的人生关系上的种种改变反过来改变人性的表现方式，这个又引起制度上的进一步的改变，如此循环，以至无穷。

根据这些理由，我說，凡是认为由于人性的确定不变，所以关于社

会改变，即便是頗深刻的社会改变的种种建議都是不可能的和空想的那些人們，都把那来自获得的习惯的对改变的抗拒和那些来自人类本性的对改变的抗拒混淆起来。生活在原始社会中的野蛮人比文明人是更接近于“自然人”的。文明本身便是人性的改变之結果。但是甚至野蛮人亦为改变其本性的一大堆的部落风俗和传統信仰所束縛;使他变为一个文明人所以如此困难者,亦即由于这些获得的习惯。

在另一方面，过激主义者忽視根深蒂固的习惯之势力。依我的看法，他的关于人性的无限制的可塑性的看法是正确的。但是他认为欲望、信仰和目标的范型沒有一种力量,象已被推动的物质对象的原动力,和象同一对象在靜止时的惰性或对运动的抗拒力,他的这种想法是錯誤的。习惯(不是人类的本性)，維持事物在最多的时候运动着,如同其在过去运动的那样。

如果人性是不变的,那末,就根本不要教育了，一切教育的努力都注定要失敗了。因为教育的意义的本身就在改变人性以形成那些异于朴质的人性的思維、情感、欲望和信仰的新方式。如果人性是不可变的，我們可能有訓练，但不可能有教育。因为訓练与教育不同，仅是某些技能的获得。本性上的才能可訓练到一个更高效率的程度，而并无新的态度和傾向的发展,但后者正是教育的目标。不过,这种訓练的結果是机械的。这正象一个音乐家可能通过练习以获得更大的技术能力,但他不能从音乐欣賞和創作的某一境界提高到另一境界。

所以人性不变的理論是在一切可能的学說中，最令人沮丧的和最悲观的一种学說。如果邏輯地貫徹它，它将意味着个人的发展在其出生时即已預先决定的一种学說，其武断性将賽过最武断的神学的学說。因为依照这种学說,人們在出生时是怎样的,以后亦是怎样的,我們对此不能有所作为，我們所能为者，亦不能超过象体操教练对于个人固有筋肉系統所給予的那种訓练。如果一个人生来即有罪犯的傾向，他将变为罪犯并将继續做罪犯。如果一个人生来即有过多的貪欲,他将变为靠犧牲他人的掠夺活动以謀生的人;其他可以类推。我并不怀疑自然稟賦上的种种差异之存在。我所要提出疑問的

是这些差异注定了个人表现的确定方向之观念。把鉄鋸齿做成絲錢袋，确是困难的。但是一种音乐的自然禀賦所表现的特殊形式則依賴于其所感受的社会影响。如果貝多芬生在一个野蛮的部落中，他无疑地将是一个卓越的音乐家，但他将不是一个写交响乐的貝多芬。

在世界史上的某时某地，存在着差不多一切可想象的各种社会制度的这一事实，即是人性的可塑性的証明。这个事实并不証明这些不同的社会制度在物质上、道德上和文化上有同等的价值。只需要最粗略的观察，便知不是如此的。但是証明人性的可变性的这一事实指示我們对于社会改变的种种建議应采取的态度。主要問題是这些建議，在特殊情况下是否为可欲的。解答这个問題的方法是試图发现什么是它們的結果，如果它們被采納，如果結論是它們所欲的，进一步的問題是怎样能在最少的浪費、破坏与不必要的脱节的条件下去实现它們。

为了求得这个問題的答案，我們应考虑到现存的传統和风俗的力量；应考虑到已存在的行为和信仰的种种范型。我們应找出有些什么已在起作用的势力能予以加强，使其走向可欲的改变，并找出怎样能逐漸削弱那些反抗改变的情况。諸如此类的問題可根据事实和理性去考虑。

认为所建議的改变由于人性的确定組織而是不可能的这种主张，使人們的注意从一个改变是否可欲的問題轉移到改变将怎样实现的問題。它把問題投諸情感和兽力的角逐场中。結果，它鼓励那些人設想那些伟大的改变可仓卒产生之，并可用暴力产生之。

当我們的关于人性和人生关系的种种科学之发展能略如我們的关于物质的自然的种种科学之发展时，它們的主要的关怀将是怎样能最有效地改变人性。問題将不在人性是否能改变，而在它在目前的情况下应怎样被改变。这个問題最后是最广义的教育問題。所以，凡是压制和歪曲那些能在最少的浪費的条件下改变人类傾向的教育过程的东西，会助长那些使社会陷于僵局的势力，并从而鼓励人們用暴力作为社会改变的工具。

七

在經驗中的自然

(1940)

关于所要討論的这个題目可以有两种解释。当我原来考虑到这个題目时，我当时所指的是：关于所要討論的这个題目乃是在关于經驗的理論与关于自然的理論之間的关系。但是也很清楚，对这个題目也能够这样广义地加以解释：即凡我关于自然或經驗所写的任何东西都是会引起人們的考虑。于是我不得不决定我应該怎样去計划我的陈述。在上述两种解释中我选擇了第一种。这样做有一个好处，它使我能够集中我所要述說的东西，因为，否则，我就要把我所要述說的东西在許多各种不同的題目上分散开来。这也有一个缺点，似乎显得不尊重别人所已經提出的一些十分重要的批評以及不把这些批評所根据的解释当作正确的东西而加以接受。

在这个进退維谷的处境中最后决定性的考虑是：使我能够引进更多統一性与組織性的这个进程也就帮助我們把注意力集中到在哲学中必須为一切学派所处理的一个中心問題上去。配景的問題在自然与經驗的联系問題的爭端中是根本的。我发现，在一个为一定观点所决定的配景中把各种不同的問題和各种不同的假設联系起来时，我就有了一个体系。在这一点上我不能不撤消我过去所作的关于哲学中需要有体系問題的那个带侮辱性的声明了。

在哲学史中利用人們看待世界的方式，换言之，即利用人們借以认識世界事物的指导范畴制訂了大量各不相同的观点，这一事实加强了观点以及从一定观点所設置的配景在哲学中的特別重要性。和实际上每一体系中重复发生的那些字眼和观点相联系的意义会变得

十分固定，一直到后来似乎只能給与这些名字(以及与它們有关的問題)这种为某一过去的哲学观点所认可的意义，除此以外别无选擇。一种哲学离开旧的观点愈远，离开从这些观点的配景中所看到的东西愈远，那么这种哲学的創始人以及听他陈述的听众們两方面就会愈发觉他們处于困难之中。这种哲学的創始人不得不利用一些字眼，而这些字眼在多少与它不同的观点的条件下是具有固定意义的。而他的听众則要从事于某种想象性的翻譯。

这个一般性的申述对于现在主題的意义首先是与"經驗"一詞以及与它有連带关系的"經驗主义"一詞有关。經驗主义在哲学史上有着悠久的传統；总的讲来，这个传統在它的邏輯和本体論方面，如果不是明显地感觉論的，也是殊相論的和唯名論的。当經驗主义超越了过去所設置的限制时，它就把人类經驗当作是一个破碎的但仍然可用的梯阶，上升到絕对經驗上去而导致一种宇宙唯心主义。有一种对于經驗的看法，它把經驗和自然联系起来、和宇宙联系起来，但它却是根据自然科学中所获得的結論而形成的。当我們要陈述这样一种經驗观时，我們难以找到一种表达的方式，而这种表达方式不致看来会导致这一或那一在历史上已被认可的配景中去。

在关于經驗与自然的关系的主张中有一种循环现象。一方面，对于自然的分析与解释依賴于自然科学的結論，特别依賴于生物学，但所依賴的生物学本身又是依賴于物理学与化学的。但当我說"依賴"时我的意思是說，认識經驗对象的新穎而特有的材料时所需要的工具，在理智上的工具是由自然科学所提供的。我不是說，作为被經驗到的經驗事物的材料必須变成物理科学的材料；那种观点导致一种自然主义，这种自然主义否认經驗具有独特的意义，終至把自然主义和机械的唯物主义等同起来了。

有人认为，經驗本身，乃至通常粗糙宏观的經驗，就包括有材料、过程与活动；当正确地掌握和利用这些材料、过程与活动时，它們就会产生自然科学的方法和結論；即产生那种为形成一个关于經驗的理論而提供手段的結論。在这一事实中，我們看到了这个循环圈的另

一方面。人們宣称这个循环圈是存在的，但并不那样承认它。人們也宣称这个循环圈并不是恶性的；因为它不是邏輯的而是存在的和历史的。那就是說，如果我們考察一下人类历史，特别自然科学的发展史，我們就发现在粗糙的經驗中是有进步的；在这种粗糙的經驗中关于自然与自然事情的信仰和那些现在为科学所公认的信仰是大不相同的。同时，那些现在科学公认的信仰现在使我們能够形成一个关于經驗的理論，我們能用这个理論来說明粗糙經驗是怎样发展而成为高度精密的科学結論的。

现在我們来談几个題目和批評，这几个題目和批評是要根据这个循环关系的观念来加以討論的。我的朋友寇因(Morris Cohen)先生在他的一篇論文的題目用了"以人类为中心的"一詞来对我提出了一个包含最广的批評；这个批評說我热中于人类經驗，以致我不能形成任何一种适当的非人类自然或物理自然的理論。总之，他认为，經驗包含有人的因素，这是事实(人們并不否认这个事实)，但这个事实把一个以經驗为第一性的哲学仅限于作为它唯一材料的人类事务。所以这种哲学不承认例如关于生命起源于地球上，或者在人类和必然在人类經驗出现以前有地质年代的事情等方面的命題。

现在在这里有一个問題，它是任何經驗主义的哲学所必須解答的；逃避这个挑战只能給它自己带来損失。然而这个問題又不仅限于經驗主义；經驗的存在是一件事实，而且經驗的器官：身体、神經系統、双手和眼睛、肌肉与感官，都是我們通达到非人类世界的手段，这也是事实。如果有一种哲学否认被經驗的事物与过程有可能形成一条通往自然世界的道路，那么在这背后它就必然是受这样的一种假定所支配着的：即在自然与人之間，所以也在自然与人类經驗之間是沒有連續性的。总而言之，在这里便产生了一个根本問題：經驗本身是属于自然的嗎？是自然的一种行动或表现嗎？或者說，它是在任何眞实意义之下外自然的、潛自然的或超自然的，某种从外面附加上来的东西嗎？总之，就在这样的配景之中我将根据我的观点来处理和解释所提出的几个比較基本的批評。

(1) 在被經驗的事物中，在典型地和显然地属于人类經驗事务的事物中发现有一些特点、性质和关系，它們是不在物理科学的对象中出现的；即如直接性质 价値、目的这一类的东西。对于一种自然哲学理論来讲，这类东西是內在地有关系的和重要的嗎？我认为，哲学的經驗主义必須主张它們是內在地有关联的。我曾写道（而寇因曾經引用过）：“这同样是属于原子眞实存在的一部分：它們在时間中，在不断复杂的关系之下，引起了鹹和甜、痛和美的性质，同样在一定时間的横切面上，它們有广袤性、质量和重量。”无論这一陈述是正是誤，这只是举例說明当一个理論从为經驗与自然的連續性所决定的配景中去观看事物时它必須有什么样的主张。①

我也曾写过数学物理与一种关于自然的哲学理論是有关联的，而人类为欲望与空想所支配的这种情况也同样与这种关于自然的哲学理論是有关联的这个論点，如果我們采取了經驗与自然相連續的观点，也是十分明白的。“为了通过时間与空間去了解自然的一般过程，人类的空想与欲望的存在显然不如数学物理的思考那样地具有启发性。”这句話也不是反对上面的这个論点。因为这一段話的意思是說，被經驗到的事物的性质对于了解物理科学中的自然虽然是最不具有启发性的，但是这些性质对一种关于自然的哲学讲来，却是和数学物理这类最具有启发性的事物同样地重要。这个观点，如我所已經說过的，是任何把經驗和自然連續的理論所不得不坚持的。

我們现在肯定，性质与价値并不是自然科学的对象所具有的特点，但这种性质和价値在过去曾經有一度完全和当时被认为是科学的材料混为一談了。这一事实使得这个論点获得了更加一般性的哲学意义。整个古典的宇宙論或自然論都是在上述把性质、价値与科学材料混为一談的意义之下形成的。自然科学的进步本身就破坏了这种宇宙論。如现代哲学史所証明的，由于这种宇宙論的被破坏而

① “引起”并不意味着任何有关因果决定性的特殊理論，而“原子”一詞是用来举例的。如果将来某些时候自然科学废弃了原子論而以其他任何东西代替了原子的时候，这个所作的論点将仍然同样有效。

产生了一种危机，表现为主观与客观、心灵与物质、經驗与自然二元对立的分歧。其中所包含的問題是一切哲学所同样必須面临的。任何一个见解，如我所提出的这个见解，只能从另一个不相容的理論的观点上去加以明智的批評，但同时如在现代思想史中所丰富証明的，这些二元对立分歧的理論却都有它們自己的困难和麻煩。① 肯定經驗与自然的連續性是有其困难的。但是如果有一种理論假定由于經驗中出现了人的因素，这便不能从經驗进入非人的或物理的世界中去，而只把以上所說(关于經驗与自然相連續——譯者)的話翻譯成为这种理論中所用的名詞，这既沒有抓住这些困难，也沒有駁倒这种见解。

(2) 上述关于原子"眞实存在"的一段話意味着在短时間內或在横断面上所判断的自然和长时間間距（长到足以包括人类以及其經驗的产生在內）中所判断的自然之間是具有一种明显的差别的。我曾强調我們需要根据一种时間上的連續体来形成一种自然論和一种关于人在自然中的联系(而不是人对自然的联系)的理論。为了便于使人理解起见，我們就必須把以上我所說的关于产生与功能、关于前件与后果的說法置于由于这种强調所暗示的配景中去。

根本的含义是：有些变化(例如那些以人类經驗的事物为終点的变化)形成了一个历史，或一系列以发展或生长为特征的变化。在形成一种自然論中是前件重要还是結尾重要，这是一种陈旧的討論。在这种陈旧討論中的两分法，当我們把生长、发展、历史当作基本的东西时，便被废弃了。产生与結尾是同等重要的，不过它們的重要意义是属于限制一个历史过程的界綫所具有的重要意义，因而我們可以

① 在我看来，在寇因有些夸大其辞地說我反对希腊与中世紀哲学的同时，正是在自然科学的方法与結論中已經发生了巨大变化这个事实成为我坚持需要在自然論和认識論进行激烈变化的根据。在这一点上似乎是寇因而不是我沒有在哲学的关联中給予物理科学以足够的重要意义。忠誠于古典思想是一种可佩的特性；但自然的物理結构中所起的革命要求宇宙論的巨大变化，正如探究的方法改变了，这就要求在邏輯中进行改造(虽然不是邏輯本身的改造)。

用以对历史进行描述。例如，在說到原子的这句話以前的一个句子写道："从认識方面来看，'原因'和'結果'具有一种部分的和不完全的存在"；这一段整个看来是集中力量批評那种以为原因条件較之后果具有較高"眞实性"的见解。它辯論說：流行的这个见解給予原因条件以較高的地位，这是由于把一种功能实质化了的結果：把作为控制手段的（最后作为控制的唯一手段的）原因条件所具有的功能，被轉变而成为一种直接的宇宙論上的固有特性了。而且，整个这一章（而这一段是其中的一部分）是致力于指出：既然作为过程和作为历史的"存在"包含有"結尾"，那么从古代到现代科学的这种变化就使得我們势必从相对的观点和多元論的观点来解释"結尾"，因为这些"結尾"是一些可指明的历史的限度。

以上所述是我的关于經驗与自然相联系的理論中的一个基本因素——它本身也是一个历史的后果或"結尾"，随着这个基本因素而来的有許多的論点。我在这里只論及其中的一点。当我曾述及意义时，对我的批評者发现有一种对后果不恰当地加以重視的现象；当我論及希腊哲学的背景时（在我集中力量討論到某一特殊問題时）他又发现有一种同样片面重視产生方面的现象。在討論到某一特殊历史时关于某一特殊問題我們强調結果，而在討論的另一历史中关于另一个特殊的問題我們又强調前件，其間并沒有什么不一致之处。在关于后果对意义与証实的联系的問題上，我曾重复地和明确地坚持这一事实：我們无法讲到这些后果将是什么，除非我們也发现了前件，因而后者是必要的，但在功能上是次要的。[①]

（3）为表现在自然与經驗的連續性中的这个观念所决定的这个配景的另一方面是理論与实际目的、特别是物理科学与道德学之間的关系問題。如果我沒有弄錯，寇因的根本批評就是圍繞在这一点上的，因为这些批評所根据的这几段話是在陈述它們的配景以外的另

① 我曾利用"产生的-功能的"这个复合詞来描述我认为哲学的正当方法。那么我对于这个复合詞的利用也和关于时間連續体的这个主张直接联系着的。

一个配景中加以解释的。据我所觉察的，我一直十分一贯地和持續地坚持过：探究的工作应該跟着它的題材走[①]而不应該服从于任何外来的目的或动机。这是事实。这个事实，和任何别的见解将会与我下面的这两个主題相矛盾的这一事实比較起来，就不是十分重要的了。这两个主題是关于：(i)在形成实际生活中的目的与价值中自然科学所应占的地位；和(ii)自然科学的实驗方法，作为包括有人类实践在內的科学，或社会学科与道德学科的模型所具有的重要性。

我所提出的关于所謂"物理的"自然的见解是：这种"物理的"自然是根据直接实驗的材料所給与的綫索而达到的，但同时它又构成了为經驗的一切性质和終点价值，直接享有的成就，所依賴的先在条件。所以那些物理的事物是现存的控制价值和性质的唯一手段。因此，把任何外在的东西附加上去，以任何方式破坏探究者的完整性（而价值与性质是探究者的完整性的产物），这就破坏了"物理的"东西所借以說明的那种功能的本身。我甚至于曾經把人文科学、实用科学的落后状态部分地归罪于物理科学本身长期的落后状态和部分地归罪于道德学者和社会科学家們拒絕利用可供他們支配的物理学，特别生物学的材料。

(4) 这些討論导致我的关于哲学的性质与功能的见解。寇因曾經根据我的几段話，认为我十分系統地把探究、反省和科学服从于某些外在的实用的目的并对它加以批評。在处理这个批評上这是具有关鍵性的一点。我认为这也是在我們对这几段話进行解說时具有关鍵性的一点。因为論及哲学（而不是論及科学）我曾經常坚持說：既

① 我要請大家注意《确定性的寻求》一书中第67—68頁上（参看后面第228頁）所說的一段話。这本书里述及"理論的"一詞模棱两可的性质，說这是誤解的根源，这是把探究者的态度和所探索的題材的性质混为一談的根源。前者必須是理論的、认識的，肃清了个人的欲望与爱好，愿意服从于題材的指导，这是說得很明白的。但是只有探究本身才能决定題材是否包括实际的条件和性质，这也是說明了的。从探究者动机所具有的严格的理論性，从"无利害关系的"好奇心而推論到所研究的題材的性质，这是一种"人类中心論"，这是我所不愿意陷入的。

然哲学在它本身以内不可避免地包括有价值的考虑——它不同于科学——，它就具有一种"实践的"，即一种道德的功能，而且我曾主张說：旣然这个因素是哲学所固有的，如果哲学不承认它，不把它突出出来，那就会把一些不希望有的特性引进哲学中来，使得哲学一方面宣称是属于純认識方面的，变成了科学的竞爭者，另一方面又忽視了哲学眞正具有重要性的領域，即在价值領域內对人类活动所可能进行的指导。

下面这一段話是我所已經說过的这些話的一个很好的典型："如果它[哲学]不再涉及一般的实在与认識問題，那么它的职能会是什么呢？实际上，它的功能是促使我們在认識上的信仰，我們依靠于探究中最可靠的方法所达到的信仰和我們关于价值、終結和目的的实际信仰之間发生結果丰富的交相作用，而这种結果丰富的交相作用在一些具有重大而自由的人类意义的事物中控制着人类的活动。"①关于哲学的而不是显然科学的探究的性质的这个见解无論是对是錯，以下各点是十分有关的，因而如果我們不考虑它們一下，我們是不能够懂得这个见解的。(i)它是由各种不同方式的經驗事物(在这里即科学的与道德的事物)的交互作用所构成的經驗連續体整个部分的一个方面。(ii)它給予了哲学一种題材，这种題材旣不同于科学的題材而又与它內在联系着，即科学中所达到的結論(探究中最可靠的方法)对于人类活动中所包括的价值因素是具有影响的。(iii)认識的結果并不从属于任何事先設想的价值体系或任何預先决定的实际目的的(如把"改革"这个有用的意义固定下来)，而毋宁說是强調为了更宽宏而自由的人类活动的利益而改造现有的目的和价值。

现在无論这种哲学观点是否正确（而我的批評者关于怎样与科学的題材与功能联系起来或区别开来看待哲学的題材与功能，也未曾发表意见)，但如果把我們关于哲学所說的話当作是关于科学或一般反省所作的主张，那么其結果所产生的意义将会公正地受到一切

① 《确定性的寻求》，第10頁。

批评。[1] 寇因本人实际上承认在哲学中有不同于科学的人类或道德因素。这也許是有意义的。因为他所发现的作为一个公正的自然論所得到的教训的所謂“退让”就的确是一个人的和道德的因素。当我鉴于哲学的退让作用和純安撫的职能在历史传統中已經受到了过份的重视时，我也許会过份地强調勇敢和主动負責的精神。即使我这样做的话，情况也仍然是如此。但是我也曾指出：对于那种传統的古典的或教会的解释承认这种被动退让的教訓并不是最后的；它还要有一个神圣的机构担負起指导的积极功能来作为补充；而且到此为止，情境的实际邏輯是在教会的一边而不在沒有机构支持与贊助的传統哲学一边。就我而論，爭論之点是在使得經驗事物与活动軟弱无力的一种在自然中的經驗的理論和一种寻求和利用可以不断提供所需要的支持与指导的在經驗中的事物的理論之間的爭端。[2] 最后，我深刻感激寇因对我的个人的自由主义的称贊但同时我不仅要附加地說明，这个自由主义明确是以他所反对的那种哲学为根据的，而且要說明，任何关于社会与道德事务中的活动的理論，不管它是自由的或其他的，如果不在一个广泛的哲学中有它的根据，在我看来，只是任意的个人爱好的一种突出表现。

---

① 再者，时常还有这样的事情：我們陈述某一特殊学派的哲学体系时我們是在一种附加說明它的內容的联系中进行的，但是寇因却絕对地无条件地去看待它。如果讀者参考一下包括有“奢侈”、“討厌”等字眼的这一段話（见《达尔文的影响》一书第298—299頁），他就会看到，那里并未涉及一般的哲学，也未涉及某一历史学派或某些学派——更沒有涉及到全面的探究——，它是用一連串的“假使”来作附加說明的。还有一段話（见《創造的智慧》一书）說哲学只有在它为行动提供了指导时才是重要的，这乃是我論及区别大众所接受的和专业所接受的“实用主义”不同的根据时所說的話，而不是在陈述我自己的观点，虽然哲学是爱智慧而不是爱知識，以及哲学为生活之指导这些观点并不是特别新穎的，也不特别是实用主义的一个产物。

② 既然不能期望讀者們看过所有一切从我的著作中所摘取的引語，我将說关于人类有能力构成他自己的命运这句話是关于十八世紀所提出的人类具有无限的可完善性的那种学术空气的一段話中的一部分。我自己的观点有了很多的修改。

现在，比較晚了一点，我来談談我另一位友好的批評者，霍金(Ernest Hocking)对我的批評。如果我正确地抓住了他据以提出批評的观点，这个观点不包括象我們在寇因的批評中所发现的那种把經驗和自然分隔的假設，而毋宁說包括有一个类似我所有的出发点。在那一方面，寇因的論文旣包括有对我的批評，也包括有对霍金的批評，反之亦然。于是，按照霍金的看法，我的见解的毛病在于我对經驗所作的說明方面，即基本上我未曾在认識与实在世界中給予思維以应有的地位和重視。我感激霍金因为他明白地承认在我的认識論中我所給予思維与理論所占有的地位；因为他承认在我的理論中，"科学的过程已經理智化到了极点"。他的結論是說，旣然我已經这样做了，那么，从邏輯上讲来，我就势必要进一步采取"愈多的思維，就有愈多的实在"的主张。因此，这个結論对我的主张来讲是适当的。但是有人說我已經采取了为传統的唯名論的經驗主义所特有的那种对思維、理論和抽象的东西輕視的观点，并以此为根据来批評我。这样的一些批評却并沒有抓住我的主张。

(1) 然而，在我批評感觉論与殊相論的經驗主义时，在我坚持思維与理論在决定科学对象中所不可缺少的作用时，我并沒有走到这样一个地步，乃至否认被观察的材料和观察的过程所具有的眞正不可缺少的作用。反之，我曾經对理性主义进行了批評，的确，并不是因为它主张思維必然活动的出现，而是因为它沒有承认观察的根本作用；观察产生用以检驗和証实(或否証)思維对象的材料，使得思維的对象不仅仅具有一种假設的地位。我引用下面霍金关于原子和电子这类东西所讲的一段話："杜威不会說我观察到它們，而只是說我想到它們。我同意。但是原子就沒有椅子那样眞实嗎？"我的见解，如果陈述得完备一点，是說：目前原子和电子是思維的对象而还不是观察的对象。但是我并沒有否认被观察的材料的必要性，甚至否认在科学意义之下的所謂原子的对象有被观察到的可能性，反之，我是主张說：原子的理論价值在于它作为一个假設或一种思想，能够在实驗中指导观察，把观察的結果协調一致起来。如果一位物理学家

观察到某一种东西，而这种东西就是原子，对于这种原子的簡单观察也不就是把原子当作是一个科学对象所进行的观察；除非而且只有当前一种观察符合了从一系列的系統推理中所达到的定义的要求，即符合于所謂思維的功能时，才是如此。当原子是一个科学理論与假設的对象时，它的公式中的微分方程式的地位是不可否认的。但是如果要把原子作为存在物来加以考虑，那么这些方程式（不同于它們便利于和指导着进一步的推理的作用）还表示了一些必須用被观察的材料去滿足的条件，如果要有保証地去断言它是原子的話。

（2）我們用公式来表示所要求滿足的条件时所采取的形式是对进行与解释观察时所要作的一些操作手續作出一些规定。这个事实使我們来討論霍金关于操作手續所說的話。如果思維以及其作为思維对象的对象，如霍金所假定的，是脫离被观察的事物，是一种本身就是完备的和最后的东西，那么对科学对象所具有的这种操作观点的确就会是凌空的了。如果如霍金所做的那样，把兴趣放在微分方程式中的实体上去，而不放在操作手續上去，这在我看来，似乎是忽視了操作主义的根本論点：即就物理学（也包括数学物理在內）而論，这些实体乃是一些操作手續的公式說明，这些操作手續是用来获得一些特定的观察材料幷决定那种材料是否符合于某一种值得称为科学对象的东西（如原子、电子等等）所要符合的条件。如我常說的，某一位科学工作者可以一心一意地致力于物质的数理方面而且在科学发展史上著有成績。但是这件事实本身在确定数理材料的实际地位和功能中幷不是具有决定性的。

（3）霍金曾說过："愈多的思維，就有愈多的实在"。我现在就来討論霍金有关这句話的"实在"部分的批評。我对霍金的批評的批評，到现在这一点为止仅仅涉及他这句話的第一部分。这等于說，虽然他沒有破坏經驗与自然的連續性，但在我想来他把經驗的一方面（即思維）和經驗的另一方面（即知觉）分裂开来了。在我看来，在他关于"实在"的話中似乎还可以找到这样任意分裂的进一步的后果。的确，如他所說的，实在的一个意义就是"为其他事物所依賴的独立

存在物”;而他是在“真实判断的內容”中发现这个独立存在物的。这一句話在我看来似乎是以极端强調的方式来表述一种經驗方式及其材料和另一些方式以及它們的事物孤立分隔的情况。因为他继续說:“自然”,作为真实判断的內容或作为在其衡量知識的能力中的完善思維的对象,乃是这个独立的存在物,而經驗則是依賴它而派生出来的。

我恐怕实在一詞现在已經不仅是具有双重意义的字眼了。它的含糊性和易变性已經超过了霍金所提及的两个意义,以致影响了在他采取的见解中对“独立”与“依賴”两詞的解释。因为“依賴”与“派生”还具有明确的实用主义的意义,影响着“实在”这个在一切哲学字眼中最危险的字眼的意义。知識的对象,一經获得时,如我所已經說过的,就对其他的材料发生控制的作用。所以在这样控制之下这些材料的地位和价值便依賴于知識的对象。当以太这个观念不再发挥它控制研究的作用时它便被废弃了。量子这个观念,由于它能有效地和丰富地控制探究,而不断地增加了它的作用。但是对依賴的这种解释全然是随情况而变的。这并不是首先把知識的对象或判断孤立分隔开来,然后再孤立地把它树立起来作为衡量其他事物的“实在性”的标准。反之,它把科学的对象无論从产生上和从功能上和其他事物联系起来,而不惹人討厌地預兆着会把后者当作是具有較少程度实在性的东西。

(4)这个討論引导我来評論霍金論文中的第四个論点。我曾經强調过探究的时間連續性,以及后来在一定时期所达到的結論对于过去研究的方法与結果的依賴性和这些結論在以后的探究中不断需要修改的情况。这当然是真实的。但是有人說,这个见解使得人們对于稳定对象的占有和享受无限期地服从于一个无限进展的目的。据我看来,这个說法与其应用到我的主张上,毋宁說应用到霍金的主张上。那就是說,如果我主张思維是到达“实在”的唯一有效途径而“实在”是一个完善判断的內容,那么从实在的立脚点看来,目前我所有这一切結論的价值都有发生問題的危險。

但是在我自己观点的配景之中我看不出有这个問题的产生。因为在这个配景中我不是把知識的材料孤立分隔的，而是使它和其他形式的經驗事物不断交互作用着的，而且知識材料的价值(或"实在性")是根据它对非认識的經驗事物的控制以及对后者所給与的不断增加的丰富意义来加以判断的。即使从知識本身来看，探究不断地增加了証实性和稳定性，因而有希望在未来进行进一步的修正，这也是一个附加的价値，正如在一切其他生活的事务中一样，为新的希望和新的可能开辟了途径的成就，在这方面不是由于它的力量变得使人沮丧而是变得令人鼓舞了。但是更加重要的是：从各种不同式样的經驗事物不断交互作用的立脚点来看，我們检驗现在所获得的"判断內容"的价値的标准，不在这些判断內容与在一个无限进展之后所达到的某种最后判断的內容之間的关系之中；而在当前生活的活动中所得到的成就之中，在給予其他事物以丰富的意义中，以及在增加我們对它們的控制中所得到的成就之中。

批評是使人(至少在想象中)能以采取一个新观点的手段，从而去重新考察，即重新检閱和修改在他自己早期配景中的东西。如果和我在过去著作中所試图做到的比較起来，我现在已經成功地把我的见解对别人陈述得清楚一些了，这是因为我的批評者們使我自己搞清楚了它們的意义。为了这一点我十分感謝他們。



第三部分

价值与思維

一

对道德进行科学研究的邏輯条件

第一节 "科学的"一詞的用法

科学是一个系統化了的知識的体系。这个熟悉的见解将有助于我們开始考虑此地所用"科学的"一詞的意义。"系統化了的知識的体系"一短語可以有不同的解释。它可以指一种內在地寓于許多整理好的事实中的特性，而不管把事实决定成为事实的方式以及整理这些事实的方式是什么。或者，它也可以指观察、描述、比較、推理、实驗和检驗的各种理智活动，而这种理智活动是获得事实和把它們整理成为連貫形式所必需的。这个詞应該有这两方面的意义。但是旣然安排整理的靜止特性是依賴于事先的活动过程的，那么就有必要把这种依賴的情况弄明白。在我們利用"科学的"这个詞的时候我們需要首先强調方法，然后由于涉及到方法而强調結果。按照本文中的用法，"科学的"是指控制我們形成关于某种題材的判断的一些有规則的方法。

从平常的思想态度轉变成为科学的思想态度就是不再去理所当然地承认事物而去采取一种批判的，或探究的和試驗的态度。这种轉变意味着某种信仰以及对它的有关陈述不再被认为本身是自足的和完备的了，而被当作是一些結論。把一个陈述当作是一个結論，意味着說：(1)它的基础和根据是在它本身以外的。这样涉及它本身以外，就使得我們注意去寻求一些先在的断言，而这些断言是作出这一陈述所必需的，即使得我們注意于探究。(2)在考虑这些先在的陈述时我們要想到它們在决定进一步的陈述(即一个后件)时所产生的影

响和意义。某一陈述的意义或重要性，从邏輯上讲来，在于：当我作某一有关的陈述时我們就須要作的其他一些陈述。因此，我們須要着手进行推理，即由于我們作了某一特殊的陈述，我們就須要和有权去发展到其他的陈述。当我們作出每一个判断时，我們愈向这两个方向观望，我們的态度就变得愈是科学的了；首先要看作出与这一判断势必联系的其他和更多的判断的可能性，从而检查和测驗这一判断的有效性；第二，要看在作出其他陈述时对这一判断的用法，从而去固定它的意义（或重要性）。根据我們是否有可能作出为某一有关判断所依賴的其他判断的情况来决定一个判断的有效性，和根据我們在作出某一有关的陈述时我們是否有必要作出这一陈述允許我們作的其他陈述的情况来决定一个陈述的意义，这是科学程序的两个标志。

当我們进行这种程序时我們并不是把我們在各方面的判断活动当作是独立分开的，而是把它們当作是一个互相关联的系統，在这个系統中每一个断言使我們有权作出其他的断言（既然这些断言构成了这一断言的意义，那么我們就必須审愼地去推論出这些断言），而且我們也只有通过其他的断言才有权得到这个互相关联的系統（因而我們就必須审愼地去寻求这些断言）。因此，在本文中所用的"科学的"一詞是指建立这样的一个判断秩序的可能性而言，在这样的判断程序中每一判断一經作出之后，就有用于决定其他的判断，从而能够控制这些判断的形成。

当我們論及一种关于行为的科学时就有人立即提出許多的反对。对"科学的"一詞的这个见解强調探究的內在邏輯而不强調探究結果所具有的特殊形式，这可以帮助我們排除一些这样的反对。如果我們不强調这个见解，"科学"一詞就可能暗示我們在物理事务中最熟悉的那种知識体系；因此就会給人們一种印象似乎所要做的事情就是把关于行为的事务归結成为类似物理的甚至准数学的形式。不过，我們的原意是把它和探究的方法互相比拟，而不是和它所要达到的最后結果互相比拟。然而，在这种解释可以排除一些反对的同时，在现在的討論状况之下，它还远沒有排除一切的反对，因而还保有一

个自由而开放的領域。这个观点已經明白地放弃了把关于行为事务的陈述归結为能与物理科学的陈述相比較的那种形式的任何努力。但是它也明白地宣称在这两种情况之下的邏輯程序是完全一样的。这个断言将遇到尖銳而直率的否认。所以在发展道德科学的邏輯之前，有必要来討論一些反对的意见，这些反对的意见肯定在道德判断和物理判断之間是內在不同的，因而不能根据我們在一种情况之下对判断活动的控制来推論在另一种情况之下有同样控制的可能性。

第二节　在邏輯上控制道德判断的可能性

在考虑这种可能性时，如我們刚才所指出的，我們遇见有人断言說：在行为的性质本身中就有一种东西阻止着我們运用象我們在其他已經认可的科学探究的領域中所运用的那样一种邏輯的方法。这种反对的意见意味着：道德的判断具有这样一种特性，从这些判断的任何一个判断中不能够系統地抽引出任何东西，用来促进和保証其他判断的形成。它从邏輯的方面否认道德經驗的連續性。如果具有这样的連續性，我們就能够把任何一个判断当作是形成其他判断的一个有意識的工具。人們否认道德經驗的連續性，因为他們相信伦理判断是以超經驗的概念为基础和說明原則的；这些概念不是从經驗的进程本身所流露出来的；它們所具有的意义是独立于經驗进程之外的。經驗則是用它本身来进行判断的。

人們是用各种不同的形式来断言：邏輯上是具有这种差别的，但是它們都归結到一个十分相同的假定。陈述这个問題的一种方式是說：伦理判断是直接的和直觉的。如果确是如此，伦理判断就不能被认为是一个結論；所以也就沒有把它置于与其他同类判断的有条理的理智的（或邏輯的）关系之中的問題了。一个单純直接的判断，从这种情况的性质看来，是既不能在理智上加以改正，也不能在理智上加以应用的。在普通思想中有这样一种见解，认为科学判断依靠理性，而道德評价是从一个分隔的官能，良心，出发的，而后者有它自己的标准和方法，不为理智的监督所更改的。这个见解以一种通俗

的思想形式表达了同一种看法。

肯定根本差别的另一种方式是說：科学判断依赖于因果原理而因果原理必然使得一个现象依赖于另一现象，因而有可能同关于某些其他事实的陈述联系起来陈述每一件事实；而道德判断是关于最后因、关于目的与理想的原理。所以任何企图根据前件的命题去控制道德判断内容的构造以及对它加以肯定，就破坏了它所特有的道德性质。或者，按照通常的說法，伦理判断之所以是伦理的，正因为它不是科学的；因为它所涉及的是规范、价值、理想，而不是所与的事实：是通过純精神的愿望所估計的“应当是什么”而不是在研究之后所决定的“是什么”。

有人說，科学判断本身是用时間上的連續性和空間上的同在性来陈述事实的。这个說法也表达了十分相同的观点。在我們論及这一类的关系时，显然关于一項或一个成員的知識可以用来指导和检驗我們去断言另一項或另一成員的存在和特征。但是它說，道德判断是涉及我們所将要去做的行动。結果，在这种情况之下，只有在这判断以后存在并凭借于这个判断而存在的性质中，才找到特有的意义。因此，人們时常认为道德判断是超越于任何在过去經驗中所发现的东西以外的；試图通过其他判断的媒介来控制一个道德判断就是排除它所特有的伦理性质。普通人們深信在与道德判断有关联的实在中包含有自由的意思，因而它使得理智的控制成为不可能之事。上述见解也在这个普通的信念中找到了它的同义語。他們认为，这种判断不是以客观事实为根据的，而是以在某种贊許或不贊許中所表达出来的那种人为的选擇和意愿为根据的。

我并沒有这个意图来討論这些論点的詳細意义。我将把它們归結成为一个簡单的邏輯的公式陈述，然后再討論它的最一般的意义。我并不企图說明从事于这样簡单陈述的理由，如适才陈述反对意见（以及其他相类似的意见）那样，因为以后的討論并不再涉及到那一点。概括起来我們可以把各种关于道德判断与科学判断之間的邏輯分裂的陈述归結成为关于两个二律背反的断言：一个是在共相

与个体之間的分隔；另一个是理智的和实践的东西之間的分隔。而这两个二律背反最后又归結成为一个二律背反：科学的陈述論及一般的条件(generic conditions)和关系，而这种一般的条件与关系又是可以作出完全的和客观的陈述的；伦理的判断則論及个别的行动(individual act)，而这种个别的行动，从它本身的性质来看，就是超越于任何客观陈述的。这样分隔的根据是：科学判断是具有普遍性的，所以仅仅是带假設性的，所以不能涉及到行动；而道德判断是絕对的，因而是个别化了的，所以它与行动有关。科学判断說，在某些条件或某一組的条件被发现的地方，特定的另一条件或另一組条件也就会发现。道德判断說，某一目的具有絕对的价值，因而它是无需乎有任何先在条件或事实就会实现的。科学判断是陈述条件与条件之間的联系；道德判断是无条件地要求实现一个理想。

对于我們所討論的这个問題在邏輯上的陈述使大家注意到两个論点，这两点还需要討論一下。第一，科学判断所涉及的內容本身是具有普遍性的——它的整个重要意义就在于說明一定的条件联系，这是眞的嗎？第二，凭借一种理智的技巧企图去控制道德判断（当然这是彻底个别化了的）就破坏了或在任何方式下减少了特有的伦理价值，这是眞的嗎？

在討論适才所提出的这两个問題时，我将企图指出：第一，科学判断具有伦理判断所具有的一切邏輯特点；因为它們(1)涉及个别的事例，(2)涉及行动。我将企图指出，科学判断，即关于条件联系的陈述，在它的来源上和在它的发展和应用上，都只是特定地为了要解放和加强判断的行动，而这种判断的行动是应用于独特的和个别的事例之中的。换言之，我将試图指出：如果把伦理判断变得象另一种不同的邏輯类型的判断，即所謂科学的判断一样，在这里并沒有什么排除伦理判断所特有的性质的問題；显然，因为在所謂科学判断中所发现的邏輯类型对于个别化和行动的問題也已經作过适当的說明。于是，第二，我将企图指出：个别化了的伦理判断为了便于为人所控制要求要有一般命題，因为这种一般命題是在一般的（客观的）形式之

下来陈述有关条件之間的联系的；而且我将企图指出：指导探究达到这样的共相，这是可能的。最后，我将简要地提出三条典型的路綫，而这三条典型的路綫，如果我們要对伦理学进行科学的研究的話，是我們在构成这种一般的科学命题时所必須遵循的。

第三节　科学判断的性质

科学判断是带有假設性的，因为它們是具有普遍性的。这个命题是近来邏輯理論中几乎众所周知之事。无疑地，在一种意义之下这个命題陈述了一个毫无問題的眞理。科学的目的是法則。一个法則适当到什么程度要看它具有的形式如何；如果不是一个方程式的形式，至少也是一种陈述恒常性、关系或秩序的形式。任何法則，无論它是以一种秩序的公式，或是以一种方程式所陈述出来的，它本身以及在它本身以內，并不表达出一个个别化的实在，而是一定的条件联系。到这一点为止，并沒有爭論。然而当人們辯論說科学是直接地和明白地关心一般陈述的，而且认为这就包括了科学方法全部的邏輯意义时，在这里便忽視了一些基本的假定和一些基本意义；而在爭論中的这个邏輯問題便成为一种丐辞式的辯論了。眞正的問題不是科学的目的是否在于具有共相形式或条件联系公式的陈述，而在于这种陈述是怎样达到的，而且当它已經成为这种陈述之后它和普遍性的陈述有什么关系。

换言之，我首先不得不詢問一般判断在邏輯上的重要性。按說，我并不怀疑作为科学客观內容的一般公式的重要性，而在这一节里面，我将企图指出：这样的重要性在于把“科学”或一个一般公式的体系当作是控制个别判断的工具和方法而发展起来的。

1. 现代科学的驕傲在于它具有显然經驗的和实驗的特性。“經驗的”一詞是指科学陈述从具体經驗中起源和发展的情况而言的；“实驗的”一詞是指把法則和共相应用于进一步的具体經驗中从而对它們加以測驗与检驗的情况而言。如果对科学的这个见解是正确的，那么它无需进一步的論証，就已經指出了：一般命题是处于一个純中

間的地位。它們旣不是开端，也不是在最后。它們是从一种特殊經驗通到另一种特殊經驗的一些桥梁；它們是一些个别的經驗，但具有这样的形式，可以用来控制其他的經驗。否則，科学法則就会成为純理智的抽象，以它們自己彼此的一致性为根据而加以检驗；而那种认为科学不同于中世紀冥想的特点則立即消逝无踪了。

而且，如果物理和生物科学的命題所具有的一般性质是最后的，那么从实践的观点看来，这样的命題会是完全无用的；它們不能实际应用，因为它們沒有在理智上同寻求应用的特殊事例成为連續的东西。单純地对于抽象的东西作演繹推理的工夫將和原来的前提一样，不会把所得的結果接近于具体的事实。演繹在有规律的順序中把新的观念介紹进来，因而使得一般的內容复杂化起来。但是如果认为由于使得一个命題的內容复杂化了，我們就会接近于經驗的个体，这旣是中世紀唯实論的謬誤，也是对上帝存在的本体論的論証的謬誤。在化学、物理和生物学中进行一系列的关于普遍命題的綜合（假定这些命題在邏輯上是自足的話）还不能帮助我們去建筑一座桥梁或帮助我們找到流行性伤寒的根源。然而，如果我們把这些命題以及其演繹的綜合解释成为在我們是为了促进个体經驗的发展这个明白的目的时所制造和运用的一种理智的工具，結果則是完全不同的。

科学陈述的經驗来源、实驗检驗以及实际运用，这一切本身就足以指明：要把判断在邏輯上固定地划分为普遍判断（如科学的判断）和个别判断（如实践的判断），是不可能的。它暗示我們所謂科学的东西就正是去創制和整理那些用来对付个别經驗事例的工具——这些經驗事例，如果是个别的，就象那些道德生活中的事例一样，是独特的和不能替换的。我們甚至可以說，即使我們采取肤浅的看法，相信一般判断和个别判断在邏輯上是分开的，然而使得我們达到这个信仰的事实，即有一个巨大而自足的普遍命題的体系存在，就証明了：对于某些个别經驗，我們已經找到了我們在反省思考上和它們打交道时控制我們这种活动的方法，不过在經驗的另一方面，这一工作还需要我們继續做下去。这就是当前伦理科学的問題。

在进行控制时怎样达到所望想的目的的技巧，我們不在这里討論。在这里，我們只要注意假設判斷是一种最有力的工具，就够了。如果我們抑制住說"这个，A，就是B"的傾向，而且能够(1)找到根据說，"任何有m n 的地方，就是B"，而且能够(2)指出，"任何有OP的地方，就有 m n"，而且(3)有一套技巧发现在 A 之中就有 OP；則即使沒有任何外表的和习慣的特性呈现出来，即使在这个A中呈现出了一定的特性，而这些特性，在沒有一个一般命題的中介之下，促使我們不可避免地把它識別为C，我們也有証据識別这个A就是 B。換言之，这种識別(I'dentification)只要通过下面的步驟就可以达到：(1)把原始判斷中未曾分析开来的"这个"分裂成为一些确定的特性，(2)把这个宾語分裂成为类似的一連串的因素，而且(3)在主語中的某些因素和宾語中的某些因素之間建立一致的联系。日常生活中的每一个判斷，而且的确在这类科学如地质学、地理学、历史、动物学和植物学（一切与历史叙述有关的或与空間上的共同存在的描述有关的科学）中所有的判斷最后都归結为識別的問題。甚至在物理和化学中的判斷，在它們最后的和具体的形式中，都是与个别事例有关的。在所有的科学中，只有数学① 是涉及純粹一般命題的——所以数学是一切技术的和其他科学的判斷的工具，它具有不可缺少的重要意义。的确，在一切艺术中(无論是商业的、专业的或美艺的艺术)，判斷本身都可以归結到正确的識別問題。观察、診斷、解释以及专門技巧也都是在处理个别事例本身的过程中表现出它們自己来的。

2. 从上所述，我們已經看到，科学中的一般陈述是重要的，但是这种重要性不能据以假定它們的邏輯和对行为的科学研究的邏輯是分隔的。的确，既然我們已經发现一般命題是在对个别事例的控制中产生、发展和受到检驗的，那么与其設想它們是不同的，毋宁說它們是相同的。关于这种相同的情形，我們还能加以扩张嗎？它也可以

① 如果为了这一論証的目的有必要，我們当然还能够指出，在一切数学中也都涉及个别事例。在数理科学中，符号(图式也是符号)都是个别对象，它們和化学中的金属和酸、地质学中的岩石和化石一样具有相同的邏輯性质。

同样应用到伦理判断的其他特性上(例如它是涉及一种行动的)嗎？

正如现代邏輯抓住了科学陈述的假設性和普遍性，而把它們对个别判断的意义废弃了，把它們置于背景的地位(但实际上人們之所以这样废弃它們乃是因为他們把那种意义视为理所当然之事)，同样，现代邏輯强調了判断的內容一面而忽视了判断活动的行动。然而现在我試想指出，人們之所以这样强調判断的內容一面，也是因为他們把涉及行动的一面彻底地视为理所当然之事，因而有可能去忽视它——即不給它以明白的陈述。我将試想指出，每一判断都必須被视为一种行动；的确，如适才所指出的，判断本身是具有个别性的，这一点在最后的分析中就意味着說，判断是一种独特的行动，不能代替的。

我們的基本点是要把任何所与的判断中所断言的內容或意义加以控制。我們怎样才能进行这种控制呢？根据以上我們所讲的，似乎一个判断的內容只要涉及另一个判断的內容时就可以变得精密起来——特别似乎只要我們涉及一个普遍命題或假言命題的內容时，我們就可以得到一个个别判断的內容，一个識别判断的內容。实际上，仅仅涉及另一內容本身，就可以控制这一內容，是沒有这一回事的。认为这是不可能的，就正是承认控制一个判断的形成总是要通过一种动作的中介，通过这个中介把个别判断与普遍判断两方面不同的內容加以选择并把它們关联起来。沒有一条从任何一般公式直接通到一个个别判断的道路。这条通道总是要通过从事于这种判断的人的习惯和心理态度的。只有在我們发明了共相(the universal)而把它构成一种工具用以达到它所要达到的目的这种动作中，这种共相才既有了存在，也具有了邏輯的力量。

因此，我将試图指出，在形成判断的每一关鍵之处都有活动表现出来：(a)它在所运用的一般或普遍判断的发生中表现了出来；(b)它在选擇所判断的特殊題材中表现了出来；而且(c)它在检驗和証实假設的有效性以及确定特殊題材的重要意义的方式中表现了出来。

a）到此为止我們曾經假定：为了便利运用起见，有可能建立和选擇某些一般原理来控制在一个个别事例中所进行的識别活动。换

言之，除非我們有一定的一般概念，作为特殊条件的联系，除非我們懂得在什么时候和怎样从我們手中所储存的这些概念中把我們所需要的那个特殊的概念选擇出来，否則，我們就不能控制象“这是伤寒”或“那是培拉彗星”这一类型的判断。全部科学是一些具有彼此一貫的关系的公式所組成的一个体系。这个体系就正是为一些可能的宾語所組成的一个系統，也就是一些观点和方法所組成的系統，而我們利用这些观点和方法来說明某些我們对它們的性质或意义还不清楚的特別經驗。它提供給我們一套工具，而我們还要从中有所选擇。当然，选擇是依賴于我們在一定事例中所必須鉴别和識別的特殊事实的需要而定的，——正如木匠要根据他准备做什么来决定他是从他的工具箱內拿出斧头、鋸子还是刨子。我們可以假定：对某一个职位，现有一些可能的候选人，加上从数学上对他們进行各种可能的組合和排列，然后就从其中选出了一人来担任这个职位。我們也可以同样地假定一个特定的判断是从一个理想上十分完备的一个一般原理的系統中所推演出来的。在邏輯的过程中我們所要选擇和涉及的这个系統的那个特殊部分是和某一个特殊的事例有关联的，而这种选擇和涉及就是这个邏輯过程本身的一个有机部分。这种个别化的选擇和适应就是这个情境的邏輯的一个統一部分。而这种选擇和适应显然是具有一种行动的性质的。

我們还必須弄清楚，我們并不是关心如何去选擇和适应于一个現成的共相，而完全是为了要得到这样的适应，去关心这种共相的来源。如果經驗中的个别事例在識別中未曾使我們感觉到有任何困难，如果这些个别事例永远未曾发生过問題，那就根本沒有共相的存在，更談不上去运用它了。共相显然是对經驗的一种陈述，它将助长和保証个别經驗所具有的价值。在这样的作用之外，它就不存在，也沒有对有效性的检驗作用。在有些事例中，科学已經有了很大的进步；在这样的情况之下我們可以毫无錯誤地把共相說成是我們手中所已經具有的現成的东西，而唯一的問題似乎只是如何去选擇和运用它了。但是这种說法不能使我們看不见这一事实：即一个共相之

所以产生和形成以及它之所以具有它的特性，这仅仅是因为我們在决定一定的事例时需要有一个比較客观的方法。如果我們不是在一种有冲突的情境中利用共相的，而且如果我們不是在同一类的冲突情境中把共相作为一种調解的媒介而发展起来的，那么这种对共相的利用便是絕对任意的而結果是沒有邏輯限制的。选擇与运用的活动是具有邏輯性的而不是外于邏輯的，正因为所选擇与所运用的工具显然是为了将来的选擇与运用而被发明和发展出来的。①

b）在識别判断中个別化的动作（选擇）不仅表现在从許多可能性中选擇出所需要的那个特定的宾語的过程中，而且也表现在“这”(或主語)的决定之中。研究邏輯的人們熟悉在特殊性的事实和一个殊相所具有的特性之間的区别，即所謂“那”(“That”)和“何”(“What”)，或“这”和“这性”（Thisness）②之間的区别。“这性”是指一种性质，不管它是怎样感性的（如热、紅、响），但它本身的意义是同样也属于大量的殊相所具有的。它是一个表象所具有的东西而不等于就是表象。在性质这个概念的本身就包括有这样的一些各不相同的应用。它使得一切性质可以从不同的程度上加以考虑。它使得我們容易把一些性质的名字变成抽象的名詞，如把蓝色变成蓝，把响声变成响，把热度变成热，等等。

① 此地所提出的这个观点当然明显是实用主义的。然而，我并不十分明确某些形式的实用主义所具有的含义。它們有时似乎是說，一个理性的或邏輯的陈述到某一点为止一切都是正确的，但有一个外在的固定限度，因而在轉折点上就势必訴之于明显属于非理性或在邏輯以外的秩序的思考，而这就是选擇和“活动”。因此，实践的东西与邏輯的东西是互相反对的。而我所要維护的刚好与此相反；这就是說，邏輯的东西是实践的东西的一种內在的或有机的表达，所以当它在实践上发生作用时，它就在滿足它自己的邏輯基础和目的。我不想指出，我們所用“科学”一詞被任意地限制在伦理思想之外；而結果科学不能侵犯伦理的領域，但恰好应該是反面，即正因为科学是控制我們与經驗事物世界的积极关系的一种方式，所以伦理經驗特别需要有这样的調节。而所謂“实踐的”，我的意思是指在經驗中受調节的变化。

② 在晚近邏輯中这个区别是由布賴德萊在他的《邏輯原理》(伦敦，1883)一书第63—67頁有力而明晰提出的。

判断的特殊性，或者比較好一点，单一性是由于直接指示到“这”而构成的。① 这种直指的特点意味着有一种偏爱的选擇；它是一种行动。或者从心理学方面来讲，感觉性质仅仅在运动反应中才变成特定的东西。紅色、蓝色和热等等，作为直接經驗，总是包括有决定着它們的运动适应。改变运动适应的种类，經驗的性质便改变了；減少运动适应，这个性质便逐漸变得模糊不清了。然而，把任何特殊的“这”选擇成为判断的直接主語，这并不是任意的，而是依賴于那个包括在最先浮在心上的兴趣中的目的的。从理論上讲来，在知觉范围以內的任何对象或任何一个对象的任何性质或任何因素都可以发生作用成为“这”或成为判断中所要决定的題材。从純客观讲来，在无限的可能性中沒有理由选擇任何一个可能性而不选擇另一个可能性。但是目的（这当然表现为判断中的宾語）为决定哪一个对象或任何对象的哪一个因素在邏輯上合适提供了基础。因此，选擇性活动的含义乃是邏輯操作的一个有机部分而不是在邏輯活动本身完毕之后所任意附加上去的一个实践上的东西。导致我們去构成和选擇共相的同一种兴趣导致我們建設性地去选擇直接所与或材料，而在涉及这种材料时我們必須运用共相。②

c）一切科学上的識别都具有实驗性。这是众所周知的。因为它是众所周知的，所以我們容易忽視它的巨大重要性——明显的活动对于邏輯过程本身的完整性而言具有絕对的必要性。如我們刚才所见到的，无論在决定宾語（或对意义的解释）和决定“这”（所要識别

---

① 不必要指出，“the”这个冠詞是一种减弱了的指示詞，而代詞，也包括“it”在內也都具有指示性。

② 所以在我們接受布賴德萊在“这”与“这性”之間的区别时，我們不能接受他給与这个区别的那种特别的解释。按照他的看法，在“这”与“这性”之間不可能有任何严格的邏輯联系。只有“这性”才具有邏輯的意义；而这个“这”則是为一些完全超过理智控制的思考所决定的；的确，它标志着这样一个事实，即有一个实在，在判断动作之外，被入或强加于一个邏輯观念或意义的領域之中，而这种特别的和强迫的侵入是我們經驗的有限的、十分受限制的特性所具有的一个主要附属品。

的事实)的过程中都包括有动作在内。如果这两种动作在經驗价值变化的較大范圍内不是相互关联的，那么它們两方面都会是任意武断的；而它們最后彼此适合或适应便会是一种眞正的奇迹了。如果我們任意地用一种选擇动作从整个可能条件系統中抓住某一个宾語，而用另一个在根源上完全独立的选擇动作从整个可能的感知領域内占領一定的区域，而所作出的这两种选擇会互相配合，互相結合，那就会完全是一件偶然的事体了。

但是如果在調节这两种选擇动作时有同一个目的或同一种兴趣发生着作用，那么情形就完全不同了。在这种情况之下，証实的实驗活动显然就是分别表现在选擇主語和宾語过程中的同一目的的继續开展。它决不是第三个过程，它就是我們在前面从两个片面的但是典型的方面所曾經討論过的一个完整的活动过程。选擇意义或选擇宾詞总是要涉及这个被解释的个别事例的；而这个个别的客观的事例总是受这种观点或观念所滲透的，而且如果要去利用这种事例也就要涉及这种观点或观念。这种互相涉及的情况就是我們不断使用的检驗或測量；而証实的任何特殊的、比較显明的实驗活动仅仅意味着：条件已經使得这个检驗过程表面化了。

以上我曾試图指出，如果我們以其唯一最后的形式来对待科学判断(即識别或鉴别个别化了的經驗部分的那种判断)，判断看来就是一种判断动作；这种动作一方面在选擇和决定主語与宾語的过程中表现它自己，而另一方面在决定它們互相之間的价值中以及在决定眞实性和有效性的过程中表现它自己。

既然在討論中我們曾經利用过一套专門名詞而这套专門名詞是不能自己解释明白的；既然我曾介紹过各种陈述而这些陈述，在目前邏輯討論的现状之下，在許多人看来，似乎还不是在提供論据，而是需要加以說明的，那么我就可以指明，我們的論証是可以得到完全經驗上的証实的。这个所得到的結論是眞是伪，依賴于下面的两个见解：

第一，每一判断在其具体的实在中都是一种注意的动作，而且象

一切注意一样，其中有一种兴趣或目的在发生着作用，而且其中为了满足这种兴趣也排除了习惯与冲动的傾向（以及最后所包括的运动上的适应）。我們还要注意什么对象和采取怎样的“統覚的”或解释的观点和式样，因而在判断之中还包括有选擇。兴趣或目的改变了，所选擇的材料（判断的主語）改变了，而与它有关的观点（以及后来宾語的种类）也就改变了。

第二，科学抽象概括的命題是从这种个别化的判断的需要或注意动作中发展出来的；它們已經具有了它們目前的这种形式——即发展了它們所特有的結构和內容——它們是一种具有工具性的东西，能够使得个别判断最有效地发揮作用，即最可靠地和經济地达到它所要达到的目的。結果，我們是經常使用一般原理，看它們的效能如何，看它的成功和失敗，即看它們是否发揮了設置它們时所要求具有的那种調节作用，来检驗这些概念的价值或有效性。①

当我們把科学判断当作就是一种动作的时候，我們就沒有在公认科学材料的邏輯和行为的邏輯之間划分界綫的先在理由了。如果我們能够发现任何积极的基础，我們就能自由地向前进展。我們承认判断活动并不是一般地存在的，而它具有这样一种性质，要涉及到一个开始的出发点和一个終結的满足点。这一点就正可以为我們提供这个积极的根据。判断活动不仅仅是一般的一种积极的經驗，而是需要有一个特别动机的。必須有某一种刺激，推动着我們从事于这一类的动作而不从事于另一种的动作。为什么我們要从事于我們称为判断的这样一种特殊的活动呢？可以設想的，还可以从事于某种其他的活动——鋸木头、繪画、小麦市场的囤积居奇、处理别人的非难等。

① 有一种盛行的傾向，在作为单純规范性的哲学和作为单純描述性的科学之間划上一道严格的鴻沟。可以制止一下这样的傾向，要明白：一切普遍的科学命題、一切法則的陈述、一切方程式和公式都是具有严格的规范性的，它們能够調节对个别事例的描述，这就是它們之所以存在的唯一理由，这就是它們之所以是价值的唯一标准的道理。有人认为它們是縮写記录或抽象描述。但这个见解并不駁斥我們的看法而是証实了它。如果它不在第一手地处理实在中发揮它的工具作用，我們要縮写或抽象的陈述干什么？

在最完备和最正确的一套理智命題之外，一定还有一些什么东西，它誘导着人們去从事于判断而不从事于其他的活动事业。如果一个人想要去判断的話，科学便提供了条件，可以用来最有效地从事于判断活动。但事先要假設有这个“如果”。一个人在一定的时候将从事于判断而不做別的事情，在这里理論系統不能作出决定。只有以个人兴趣为中心的整个行为計划才能提供那种具有决定作用的刺激。

不仅在利用有組織的科学系統时必須发现要有一个实践的动机，而且在适当地和正确地利用这种科学系統时也必須要发现有一个类似的动机。任何理智命題的邏輯价值，它不同于仅仅作为“理性的有”(ens rationis)而存在时所特有的邏輯重要性，依賴于实践上的思考，最后依賴于道德的思考。兴趣不仅推动个人去判断，而且誘导他批判地去判断，利用一切必要的預防办法和一切手头的資源来保証在結論中达到最大可能性的眞理。科学系統(使用“科学”一詞来指一种有組織的理智內容)的邏輯价値是絕对依賴于一种道德上的兴趣的：誠恳的目的去进行眞实的判断。移去这种兴趣，科学系統就变成了一个純美感的对象，靠它的和諧和均匀的力量可以引起情緒上的反应，但它已不具有邏輯的重要性了。如果我們再一次假定这是一件識別伤寒症的事例，那么使他不怕麻煩和困难，收集一切与形成判断有关的資料以及考虑周密地使解释具有必要的工具作用，是这位医生的职业的、社会的和科学的兴趣。理智的內容只有通过一个特別的动机才能获得邏輯上的功能，而这种动机从理智的內容而言是在这些理智之外而在邏輯功能中又与它們絕对联系着的。

如果在指导判断动作(幷从而固定判断的內容)时我們对科学資料、观察与实驗的技术、归类的系統等等的利用是依賴于情境的兴趣与性向的，我們只要把这种依賴的情况突出出来，而所謂科学判断就明确地显得是一种道德判断了。如果这位医生为了过急地想做完他的工作而漫不經心和任意武断，或者說，如果他一任他的金錢需要影响他判断的态度，我們就可以說他旣在邏輯上失敗了，也在道德上失敗了。从科学上讲来，他沒有运用他手头所有的各种方法来指导

他的判断动作，以使它获得最高限度的正确性。他在邏輯上失敗的基础是在他自己的习惯或性向方面。总之，科学中的一般命题或共相只有通过判断者的习惯与冲动傾向的媒介才能发生作用。它們并沒有它們本身的运用法。①

我們之所以可能給与理智活动以明确的道德性质，这是因为一种习慣与另一种习慣之間沒有特殊的分隔之点。如果某一种习慣能够变成完全孤立和分离的东西，我們就会有一种依賴于純理智技巧的判断动作，有一种在处理一定事务中依賴于利用专門技巧的习慣的判断动作，而不顾任何伦理上的限制。但是連續性的原則是絕对的。不仅某一种心理态度通过习慣而扩张到一个特殊的事例上去了，而且每一种习慣在它本身发生作用时也可以直接地或間接地喚起任何另一种习慣。"性格"一詞是指在影响最后判断的功能中交互作用的这个复杂的連續体而言的。

第四节　伦理判断的邏輯性格

我們现在回到我們原来的命題上来：对任何題材进行科学研究都要掌握一套工具，这套工具可以用来控制我們对一切与这个題目有关的材料去形成判断。有人曾經先驗地反对說，公认科学判断所涉及的材料和道德判断所涉及的材料是完全不同的，因而在这两者之間是沒有公分母的。我們已經駁倒了这个先驗的反对意见。我們现在可以自由地回复到原来的这个問題：对行为进行科学研究时它所特有的邏輯条件是什么？每一种判断都有它自己所要达到的目的；而

① 据我所知，第一个人引起人們注意这个原則并坚持它的根本邏輯重要性的是皮耳士(见《一元論者》杂志，第2卷，第534—536頁，第549—556頁)。皮耳士先生把它說成是連續性的原則·一个过去的观念，只有当它和它所要发生作用的东西在物理上是連續的时候，才能发生作用。一个一般观念只是一个活的和扩张着的感觉，而习慣是关于一定心理連續体的特殊运行方式的一种陈述。我是沿着不同的路綫达到上述結論的，因而在我絲毫沒有貶低皮耳士先生的陈述的先在价值，或它比較概括的邏輯特性的同时，我感觉到我自己的陈述具有一种独立确实的价值。

目的不同时工具(所用的范畴与方法)也必然不同。如果一般地讲来，我們认为科学技术、公式、共相等等的邏輯性质在于适应它們能够保証判断动作达到目的，那么我們就因而須要接受另一个命題：所需用的邏輯工具是随着所要达到的目的不同而不同的。于是，如果在伦理判断动作所必須服务的目的中有什么典型地独特的东西，那么在对它进行科学研究的邏輯中也一定有同样独特的特点。

因此問題又回到伦理判断本身的独特特点上来了。在一些科学識别的事例中伦理方面的考虑是明显的。如果我們回复到这样的事例上去，这些独特的特点就立即显现了出来。我們看见，在一些事例中識别的性质(以及其后来的眞伪)是有意識地依賴于判断者的态度和性向的。"有意識地"一詞把一种特别类型的判断区别开来了。在一切个别判断的事例中都有一种动作；而在一切事例中这种动作都是兴趣的一种表现，因而是习慣的一种表现，而最后是整个习慣体系或性格的表现。但是在許多事例中性格所具有的这种含义始終还只是一个先在的假定。沒有必要去注意到它。它是作出一个判断的实际条件的一部分；但是它不是邏輯条件的一部分，所以它还沒有被提到內容中来——被提到判断中有意識的对象化的过程中来。把它当作是一种实际的条件而不当作是一种邏輯的条件，这就是說，虽然对任何判断讲来它都是必要的，但是有关的这一个判断的动作和任何其他的判断动作一样都同样需要它。它对一切的影响都是相同的；而这样不偏不倚地涉及到一切判断动作，就等于說完全不涉及到某一特殊判断的眞伪問題。在这些事例中所进行的判断是在涉及性格的条件以外的另一种性质的条件下被控制着的；它所提出的材料是用与这些材料的秩序或性质相同的对象去加以判断的。不仅在所判断的內容以內沒有有意識地把兴趣和性向包括在內，而且明白地把从判断者方面发出的一切因素都延擱、抑制下去了。从这种类型的判断的观点来看，这样的因素在邏輯上单純是主观的，所以是达到眞理的干扰因素。一个人在判断动作中的活动表现出来尽力不使他的活动去影响到所判断的材料。这句話并不是矛盾的詩論。因此，通过这

一类的判断去决定"外在的对象"，而使判断者的活动对它絕对保持中立或漠不关心的态度。当动机和性格始終一致地发生着作用而对任何所判断的特殊对象或內容不加区别时，这种动机和性格所发生的作用可以是被人預先假定存在的，因而不为人所思考的。这种說法也表达了上述的观点。

但是当我們承认性格的含义，承认习惯和兴趣所发生的作用，是影响着所判断的特殊对象的性质的一个因素时，我們为了邏輯的目的便有必要注意到这个事实，使得这种关系变成判断題材內容中的一个明显的因素。当性格不是一个漠不关心的或中立的因素时，当它对判断者所面临的情境的意义加上了性质上的色彩时，于是在所判断的对象本身之中便加入了一个独特的特点；它不仅是对于所給与的事实(种类相同)加以精炼而且改变了这些事实的意义，在所判断的內容中加入了評价的标准。換言之，当性格的影响在后果上是具有偏向的时候——当它不是对任何判断的一个齐一的、不偏不倚的条件而(如果让它本身发生作用或不去陈述它的話)是一个决定判断具有这种內容价值而不具有那种內容价值的因素时，那种作为实际条件的性格便成为邏輯的条件了。从另一方面讲来，在"理智的"判断中，被判断的是什么对象，这和性格是不相干的；如果它是一个被判断的对象，它就要被准确地判断着。但是在道德判断中問題的核心就在于：当人們决定这个或那个东西成为判断的內容时，在性格中所产生的差別便成为判断之所以进行判断的必要条件了。

这样明白地涉及性向，就使得一个对象成为一种主动的对象了，即成为一个为一定界綫所限制的过程了——一端是所給与的事实而另一端是为某一特殊类型的动作所改变过的同一些事实。所判断的对象是主动的，而不是"外在的"，因为它不仅需要一种判断的动作作为先在条件而且需要它作为它自己結构中的一个必然因素。在显然理智类型的判断中，人們假定：在进行一定的結合和区别时所必需的这种活动将是在所判断的材料以外的；在它把一些附属在一起的因素結合起来而把一些无关的因素排除出去以后，它便隐退了。但是在

伦理判断中，人們作了相反的假定；认为一个情境之所以成为这个情境的这个样子，那就是由于表现在判断动作中的态度使之如此。因此，从严格的邏輯观点来讲(而不涉及显然道德上的考慮)，伦理判断有它自己独有的目的；它是对于一种题材作判断，而导致判断动作的态度或性向便是决定这种题材的一个因素。

因而，伦理判断的目的便可以陈述如下：它的目的就是要把判断动作本身构成是一个复杂的客观內容。这又回到在独特的理智过程中所运用过的判断动作而把它的性质和本性（而不是它的形式——这是一个心理学的問題)作为考慮的对象。正因为在检閱中所看见的和在判断中所組織起来的材料里面就包括有性格或性向在內，性格乃是为判断所决定的。这一事实具有十分重大的伦理意义；但是在这里它的重要性不在伦理方面，而在邏輯方面。它指出：从严格邏輯的观点来看，我們所討論的乃是一种特殊类型的判断——在这种类型的判断中判断活动的条件本身也是在客观上被决定着。判断者在判断他自己；因而这就固定了任何其他别种类型的判断的条件。用比較心理学方面的名詞，我們可以說：判断通过有意識的考慮和选擇把过去多少有点模糊而带冲动性的动机表现出来了；或者說，它表达了一种习惯，而在表达这种习惯的方式中，它不仅在实际上强化了这种习惯，而且它还用它所产生的后果使人意識到它在情緒上的价值以及它所具有的重要意义。但是从邏輯的观点来看，判断者是有意識地把每一次从事判断时的控制条件构成是一种对象(因而也給与了这种控制条件以客观的形式与結构)。

第五节　伦理科学的范疇

伦理判断是一种判断，它表现着在被判断的情境和判断动作中的性格和性向之間的一种絕对交互决定的情况。任何特殊的道德判断都必然在它本身以內反映一切一般的道德判断所具有的本质特征。不管任何特殊的伦理經驗的材料是多么突出或多么独特，它至少是一种伦理經驗；而且既然它是一种伦理經驗，那么对它的考慮和

解释就必然要服从于那些包括在判断动作以内的条件。一个判断如上所述表现着一种交互决定的情况，但它有它自己特有的結构和組織。它所要进行的工作使它具有一定的有限制性的或规定性的因素和特性。它們便构成了一切伦理科学的"最后名辞"或"范畴"。而且，旣然这些名辞是反映在判断进程中的每一道德經驗之中的，它們就不始終是形式的或不发生什么后果的，而成为分析任何从属于科学研究的具体情境时所运用的工具了。

独特地理智的判断，即用另一类似的对象去解释某一对象的那种判断，必然也有它自己內在的結构，为一切物理科学提供了最后的范畴。空間、时間、质量、能等等的单位为我們规定了这种类型的判断进行它們的工作的限制条件。现在另一种类型的判断是用性格来决定一个情境的，是和构成一个可以无区别地称为主动情境或有意識的主动者有关的。这一类型的判断也有一种邏輯的权利，为了它工作上的必要，有它自己作为工具使用的观点和方法。在伦理学的討論中充满了这一类的名辞：自然的与精神的、感觉的与理想的，标准与正义，义务与职責，自由与責任就是一些实例。然而在人們討論和运用这些名辞时却会感到有一个根本的困难。人們一般地把这些名辞当作是现成的东西，所以是独自孤立的东西。于是在理論上首先就要辯論这些范畴是有效的或者无效的，然后辯論它們的特殊意义是什么。这种討論是任意专断的，显然因为他們并不是把范畴当作是具有限制性的名辞；不是把它們当作是邏輯操作中的一个組織因素，而这种邏輯操作有它自己的任务，也必然有达到成功的成就所需要的手段或工具。結果，对伦理学进行科学研究的基本条件是：当我們在討論所运用的这些根本名辞、这些理智的观点和工具时，我們要看它們在这一特殊类型的判断中所占有的地位和所发生的作用，而这一特殊类型的判断就是那种在一个主动的情境和一种心理的性向之間引起客观上交互决定作用的判断。

当这些范畴遭受到当前討論中它們所遇到的命运时，当人們以一种孤立的因而偶然的方式对待它們时，我們就无法对形成关于这

类范畴的判断进行控制。結果，一些需要利用这些范畴的其他判断便在不断增长的程度上不受任何控制。人們为了使得比較特别的判断可以經济地和有效地进行工作而必然要使用一些工具；但是至于这些工具本身有怎样的結构和如何操作的方式，他們也仅仅模模糊糊地知道一点。自然，在使用中他們也只是粗糙草率地作一些修修补补的工作。因为在討論中他們把范畴当作是具有某种现成的、独立的意义的东西，认为它們中每一个都独自有它的意义，所以对于它們中任何一个范畴所具有的意义他們就无法加以考核，也沒有一个公认的标准，去判断一个范畴的有效性。只有把这些范畴和这些范畴所由产生和发生作用的情境联系起来，才能为估計这些范畴的价值及其重要性提供根据。否则，对于一些基本的伦理名辞的定义便只能根据意见来进行争辯。一种意见也能及到情境的某些比較显明的部分，因而也总是多少带有一点眞理性。但是它沒有掌握着整个的情境，因而它沒有掌握着它所特有的这些名辞。例如，如果我們还沒有方法根据事例的邏輯必然性来决定任何东西为了要成为一个标准时所必然具有的性质和意义，那么我們对于什么构成伦理标准的問题——是增进幸福还是接近存在的完善性，这必然是相当徒劳无益的。我們对于标准还缺乏一个用伦理判断与情境的本质条件来說明的定义。的确，对标准的这样一个定义不会給我們一个关于道德价值的构造的随便的见解(例如我們可以把它用来形成道德知觉)，但是它将为我們提供任何可能成为道德标准的东西所必能滿足的条件；因而它将被用来作为一种工具，对那些据称是占有标准地位的东西进行批判(无論它們出现于一般理論之中或在具体行为之中，都是如此)。同样，理論家們曾經企图說明人类的理想是什么，什么是“最高善”，人的职責是什么，他的責任是什么；企图証明他有自由或沒有自由，而沒有任何有规则的方式来界說“理想”、“善”、“职責”等名辞的內容。如果这些名辞具有任何它們自己所固有的可以証实的意义，它就具有那种把判断中的心理态度和被判断的题材互相等同起来的判断所具有的一些有限制性的特征。如果对这一类型的判断的結构

加以分析，人們就可以发现一切那些宣称具有根本伦理范畴資格的特性。任何意义的因素表现为这种判断的一个組成部分时，我們就能說它具有道德經驗本身所具有的有效性；凡不在这样一种分析以內所表现出来的名辞，就不能說是具有有效性的。在这些名辞中的任何一个名辞所具有的独特意义依賴于它在这类判断的发展和結尾中所发揮的特殊作用。

第六节　心理学的分析是控制伦理判断的一个条件

如果，的确，在一个道德判断中最后所肯定的內容在每一点上都是为判断者的性向所影响的（因为他是用他自己的态度来解释他面前的情境的），那么我們就势必說：为了适当地控制个别的道德判断，我們就必須有一般的理論，而在这个一般理論中我們就要对性向（当它通过判断的媒介影响着行动的时候）进行一种客观的分析。誰都知道这一簡单的事实，在现有关于道德問題的論著一大部分中充满了許多关于性格的一些想要有的和不想要有的特性——即美德和罪过——的討論；关于作为性格的一种功能的良心的討論；关于作为性格的表现和形成的方式的意向、动机、选擇的討論。而且还有人把自由、責任当作是性格与行动媒介的关系問題而进行具体的討論。如我所已經提出的，在性格与所判断的內容之間这种交互决定的情况說明了，这样的討論不仅是实际上的迫切要求，也不仅是为了澄清某些偶然的論点，而是任何适当的伦理理論的一个統一部分。

如果性格或性向在判断最后所陈述的內容的結构中的每一点上都反映出来，那么显然我們能否控制这样的判断，就要看我們是否有能力把一些构成性格这一客观事实[①]的有关因素，用一种普遍化

---

① 当然"对象"和"客观的"这样的字眼是从邏輯的意义上来加以利用的，它們不等于是"物理的"，后者只是指邏輯对象所采取的一种形式。斯塔尔特博士（Dr. Stuart）的«作为邏輯过程的評价»一文（见芝加哥大学 1903 年出版的：«邏輯理論之研究»一书），可以作为参考，来研究"对象"一詞的邏輯意义以及它对經济判断与伦理判断的客观性的影响。

的形式，陈述出来。当我們判断一个作为物理对象的物理对象的时候，我們是必須遵守一定的条件的。只有当我們，独立于經驗中任何特殊的紧急事变之外并在这之先，对于这些条件具有一定知识的时候，我們才控制住了我們关于物理事物的特殊判断。由于这样的法則或对于有联系的条件的陈述，我們才具有不偏不倚性或客观性，使我們能以在特殊的紧要关头不受純直接的考虑的影响而进行判断。我們逃脫了經驗带强制性的直接性而站在一个地位上清楚地和透辟地去看待它。既然性格是参与在我們所作的判断中的一个事实，那么控制的能力就要看我們是否有能力，利用条件的一般关系去陈述性格。这些条件是可以从在特殊事例中的环境压力中摆脫出来的。心理学的分析就是一种工具；我們用它来把性格从它沉溺于直接經驗的价值中的情况轉变而成为一个客观的、科学的事实。的确，它是用对經驗自己的开展进行控制的方式来对經驗进行陈述的。

甚至大众的意識也覺察到主动性向从道德意义上讲来改变着判断的許多方式；而且习惯于利用这种知識来控制伦理判断。我們可以收集一些諺語，它們是表达心理态度如何影响道德評价的。下面这些說法中的观念对于平常人讲来都是众所周知的了：习惯和常用使得观察力迟鈍；情欲蒙蔽和模糊了人的思考力；私心使得判断者对于所判断情境的某些方面特別敏感；冲动使得心灵匆忙而无批判地下結論；目的、理想，当它被思索到的时候，激起情緒，充满人的意識；而当它們四面弥漫时，开始是限制，然后是減低判断的能力。我們可以无限制地增加这样的一些話。这些話不仅是大家所知道的，而且是通常用来帮助人們形成一种健康的道德行为的。

心理学本身，不同于一堆这样的話，它要說明各种不同的性向在造成归因于它們的后果中是怎样发生作用的。这些各种不同的，可以区分开来的心理态度和傾向到底是什么呢？它們是怎样联結在一起的？其中的一个是怎样喚起或阻碍着另一个的？我們需要有一个关于各种独特不同的性向的清单；需要有一个它們彼此如何联系（即彼此刺激和彼此抑制）的說明书。心理学的分析滿足了这个需要。心

理学仅仅是把心理检驗的結果发展成为科学的結构，出现在經驗之中的。虽然心理学只能通过这样的发展来满足这个需要，但一些典型的态度和性向也确是日常經驗中十分熟悉的功能。甚至主张原子論最力的心理学者也运用概括的陈述，来說明某些"意識状态"或因素(即上面所論及的結构)如何有规则地引入另一些其他"状态"的情况。这也同样是眞实的。联想論也的确正是关于因素的客观順序的概述，它把直接經驗进程中所发现的态度或性向的順序反映給心理学家看。特别是感觉論者，他們不仅承认，而且竭力主张苦乐的状态与其他意識状态的联合具有一种齐一的傾向，因而它們可以归結为一些普遍命题；而且可以用来构成在一切行为中所显示出来的原理。如果对心理学的原子論讲来情况是如此，那么承认有一个比較有組織的，或內在复杂一些的心理結构的每一步驟(便增加了大量的关于心理状态之間条件联系的可能命题——这些陈述，如果它們确是眞实的話，便具有任何"物理法则"所具有的同样的邏輯有效性。而且因为这些"状态"乃是在我們直接經驗中发生作用的态度与习惯的一些符号，所以每一个这样的命题都可以立即轉变成为关于如何构成性格的方式的命题——这一种类型的一般陈述正是伦理科学所需要的。

当然，心理学的目的不在于申述个人的直接經驗，也不在于描述那种經驗的直接价值，无論是美感的、社会的或伦理的价值。它把直接經驗归結成为一系列的性向、态度或状态，把它們或者当作生活經驗的条件，或者当作生活經驗的信号。它所关心的不是看见一棵树这样一个完整的經驗而只是通过抽象把这种經驗归結成为一种知觉的态度或状态；它所关心的不是一个人的具体发怒以及它所有一切在个人方面和在社会方面的含义，而是把发怒当作是一个一般称为情緒的心理性向的一个种类。它所关心的不是一个具体的判断本身——更不用說道德判断了。但是心理学的分析在經驗中找到了它所要研究的典型的态度，只不过把这些典型的态度加以抽象化以便客观地陈述它們罢了。

关于某一特别的物理现象的每一判断都必須最后符合物理分析中所提出的某些关于物理实在的一般条件。同样，与我們的道德意識有关的任何关于道德理論的陈述所說明的各种关系是否眞实，最后必須經过心理学分析的检驗。

例如，心理学分析并不为我們树立一个实际所經驗到的目的或理想，无論这种目的或理想是属于道德方面的或其他方面。它也不想告訴我們这种目的或理想是什么。但是心理学分析却告訴我們形成和享有一个目的有什么意义。心理学分析把我們在直接經驗中所发现的目的的具体結构加以抽象化，而且因为(而不是不管)那样的抽象化而在我們面前出现了"有目的的这样一种状态"，而这种状态是用它的条件和它的后果来加以說明的，亦即用出现在其他經驗中的其他特有的态度来加以說明的。

所以純心理学的命題对任何具体的道德論来讲是不可缺少的。对道德判断过程进行邏輯的分析，和它所要完成的特殊邏輯功能联系起来，說明它的內在組織或結构这样便使得伦理科学具备了范畴或有限制性的名辞并为他們提供了形式上的意义，为它們下了定义。但是象目的或理想这样一个邏輯范疇，只有当某一个人实际上具有关于目的的經驗时和带着目的去經驗事物时(而这时候又包括有形成和享有这些目的的动作或态度在內)，才变成了具体的东西。同样，只有当某一个人实际上享有一种与正确和錯誤有关的經驗(而这种經驗从客观上看来已被认为一种判断)时，标准这个范疇才不仅仅是一种可能的理智上的工具了。享有目的，判定价值——这些动作都是性格现象。把它們从經驗中的直接事务中抽象出来加以考虑，即把它們当作是动作、状态或性向，它們就是如它們出现于心理学分析中的那种性格现象。即使把任何經驗或任何方面的經驗当作是一个理想，这就是对那种經驗进行反省，这就是抽象和分类。它对于一种經驗在作出判断；这已經超过了具体的經驗过程。当它在进行的时候它就是心理学的分析——这就是說，它就是和在心理科学中所发现的完全相同的秩序的一个过程；它具有和心理科学中发现的完全相同的

一些区分和名辞的含义。但是心理科学在把抽象与分类变成有意識的过程时使得我們能够对它們进行控制而不仅仅是放任它們自流。

所以如果有人还坚持心理学不能"給与"道德理想而結果必須訴之于某些超經驗的思想(訴之于形而上学),这样的堅持是徒劳无益的。如果我們把形而上学理解为对那样一种类型的判断所进行的一种邏輯分析,而它是使得判断的个人和內容完全可以彼此相互地加以决定的,那么这种形而上学就可以"給与"这种理想——那就是說,它可以指出理想的形式或范疇是怎样成为这一类型的判断的一个組成因素的,因而它具有任何这种判断式样所具有的有效性。但是这样的邏輯分析决不是一种超驗的形而上学,而且在任何情况之下,只有当我們把理想这个范疇当作是一个可能的道德判断的立脚点和終結点时,我們才有这种范疇。在这里我們并不是把理想当作是直接所經驗到的东西。从这个意义讲来,只有生活(而不是心理学,更不是形而上学),才能"給与"我們一个理想。但是当伦理理論陈述理想对性格和行为的重要性时,当它强調某一种理想而不强調另一种理想时,它是在說明条件的一般关系;至于这些陈述是否如它們所宣称的那样具有普遍性和客观性,以及它們是否具有有效性,除了对心理性向进行分析以外,是絕对沒有别的办法去加以测驗的。这种对心理性向的分析是用它的先在条件和后果来說明我們"具有一种理想"的意义的。如果我們能够作出关于理想的任何一般的陈述,这是因为我們能够把那种与想到一种理想相适应的心理态度抽象出来,并把它和其他經驗抽象化的态度联系起来。具有一个理想,形成和享有一个理想,必然是一件事实,否則理想就是絕对不存在和无意义的了。討論具有一个理想有什么意义,这便是进行心理学分析。如果我們能够用它与其他类似的态度相連續的情况来陈述我們具有一个理想的这种情况,那么我們便得到了一个心理学上的一般陈述(或"法則")而我們便能够用这种一般陈述来作为我們思考具体的道德經驗时进行分析的工具,正如墮体的"法則"在控制我們对打桩机、炮弹弹道等等的判断中是有用处的一样。关于任何性格现象我們是否

有可能有概括化的命题，这依赖于我們是否有可能进行心理学的分析，以揭示一定的傾向、习慣或性向彼此有规則的联合。所以如果有人继續不断地重复說：心理学作为一种自然科学只是研究事实的，而伦理学則是涉及价值、規范、理想，是涉及应当做什么而不管它們是否存在，这样的做法或者是把这个論点暫置不理，否則就是証明关于这类的事情，人們不可能作出任何一般的陈述，无論是实际的和科学的一般陈述也好，无論是形而上学的一般陈述也好。

第七节　社会学的分析是控制伦理判断的一个条件

我們再一次回复到我們的这个根本思想上来：在道德判断中能判断的动作和所判断的內容之間是交互决定的。如我們刚才所看到的，如果我們要适当地控制决定內容的动作，我們就要有可能把性格当作一个科学分析的对象——把它說成是許多有关条件的一个系統，或是說它是一个在它本身就是完备的东西——一个共相。现在我們还要承认另一方面的一种情况——即只有当我們有一种方法来分析內容本身——把它从它对行动的影响中抽象出来时，我們才能够控制关于动作的判断，因而才能够控制关于表现在动作中的性格的判断。

我們需要从动作限定內容和內容限定动作的观点来研究伦理的問題。因而在一方面，在一个特殊的道德紧张关头以前，我們需要有一种陈述；这种陈述是用关于决定动作判断的态度与性向的机制的普遍名辞来說明的。而在另一方面，我們也需要对于产生这样判断的情境进行一种类似的先在的分析和分类。在任何一定的事例中，我們要把科学装置的哪一部分突出出来，这要看那个事例中影响錯誤的可能根源的环境条件怎样。如果情境或动作的光景（我們指激起或刺激道德判断动作的条件）是十分熟悉的，我們就可以假定說：在判断中錯誤的根源是在經驗背后的性向之中——我們就可以假定說：如果我們能够在判断者方面保証有正当的动机，則判断本身将会是正确的。在另一些事例中情况便顛倒过来了。我們能够稳妥地假

定判断者方面具有正当的态度，或者把这視为理所当然之事；有問題的因素必然是与对情境的解释有关。在这种事例中，作出正当判断所需要的就是“对这一事例的事实”具有令人满意的知識。有了这一点，现有的动机就会当心其余的事情。我們现在所要討論是这个事情的后一方面。

一个行动者能够对他自己作为一个行动者来下判断，因而能以控制他的动作（即把他自己当作是一个有一定的事情要做的人）的唯一方法——就是去发现为了使他决定采取一定的行动而使他有进行判断之必要的这个情境。关于行动的光景的性质，我們已經得到結論之后，这个行动者一定要做些什么，也就立即有了結論，而这又轉过来决定他是哪一类的行动者。单純理智的判断是这样的一种判断，在这种判断中，內容或对象是用某些其他价值相同的对象或內容所固定下来的，因而它是在抑制判断者的性向特征参与判断的程序中的一个必要的部分。但是伦理的（不仅是理智的）判断便不进行这样的抽象。伦理判断明白地和积极地把判断者参与在所判断的內容之中和所判断的对象对判断者发生决定性的作用这两种情况都包括在內了。换言之，道德判断中所判断的对象或所构成的情境不是一个冷冰冰的、遥远的和漠不相关的外在对象，而是最独特地、緊密地、完善地为这个行动者自己所具有的对象；它就是作为**对象**的行动者。

如果情况真是如此，那么为了形成关于行动的光景或条件的判断以便于对这个行动者作出最适当的可能解释，我們需要做些什么呢？我回答說：正和心理学分析把一个动作决定成为一組的态度一样，一种社会科学也同样会把一个內容分析成为是許多因素的結合。我們认为：唤起独特的道德判断的这种情境就是一种社会情境，因此，又只有通过社会学分析的方法才能适当地对它进行描述。（即使我承认对行动的光景有必要进行某种的科学解释）我觉察到：如果說这样的科学必然是具有社会学性质的，其中还遺漏了一些什么似的。如果我們把关于道德判断的范畴的討論提高到这样一点上，使它能够明白地显出这些范畴的社会价值，我們就能弥补这个在邏輯上的

漏洞。这样的分析离开了我們当前的目的。在这里我只需要回复到在伦理判断中判断者和所判断的內容之間交互决定的这个命题上来，而且指出：这个观念必然要得出这样一个邏輯的結論：既然判断者是个人的，所判断的內容最后也必然是个人的——因而道德判断实际上表现一种人与人之間的关系，而人与人之間的关系就是我們所謂"社会的"的意思。

但是无論如何，通过某种方式对情境进行一种客观的陈述，即用条件之間的联系来进行陈述，是必要的。某些描述性的科学是必要的，而在許多情况之下沒有一个人会否认社会生活的因素也包括在所描述的事实之內了。但是即使我們承认这种情境是社会的，这种对特征的描述也并不是描述的全部。任何行动的光景，如果它是社会的，也是宇宙的或物理的。它也是生物学的。所以在对伦理科学的影响上我們絕对不可能排除物理科学和生物科学的作用。如果伦理科学，作为它的必要条件之一，要求具有一种能力用它本身的名辞去描述这种需要进行道德判断的情境，那么任何有助于和保証这种描述的适当性和真实性的命題（无論它是在动力学方面的、在化学方面的、在地理学方面的、在生理学方面的、或在历史方面的）都因为那个事实而变成了伦理科学中的一种重要的輔助品了。

換言之，道德科学的准则是科学判断的連續。这个命題既为哲学的唯物主义学派所否认，也为哲学的超驗主义学派所否认。超驗主义学派在道德价值領域和宇宙价值領域之間划分了十分固定的界綫，因而說后者的命題絕不可能变成前者的輔助品或工具。事实上，物理和生物科学的进展已經深刻地影响着道德問題，因而影响着道德判断，乃至影响着道德价值。这一事实可以用来作为一个論据来反对超驗主义的伦理学——因为按照后者的看法，这些明显的事实都是不可能的。唯物主义也同样否认判断連續性的原則。它把方法的連續性，即有可能利用一个关于某一对象的一般陈述作为决定另一些对象的工具，和与題材的直接等同混为一談了。它不承认伦理形式的經驗与其他形式的經驗的連續性，它反而把伦理形式的經驗

划归到另一形式（即物理的形式）的判断对象中去，从而抹煞了伦理的經驗；不仅从邏輯的方法方面抹煞了它，而且从它本身的宇宙結构方面抹煞了它。如果我們一度承认了：一切科学的判断，无論是物理的还是伦理的，最后都是要用客观的（即一般的）名辞来陈述經驗以指导进一步的經驗的，那么一方面我們将会毫不犹豫地去利用那些在形成其他判断的过程中有用处的任何种类的判断，而不管它的題目或所論及的是什么，而在另一方面我們将会想不到去抹煞任何类型經驗所具有的独特的特征。既然人生是連續的，那么我們有可能利用任何一种式样的經驗去帮助任何另一种式样的經驗的形成，这便成为一切科学（非伦理的和伦理的科学都一样）的最后准則了。而这种利用、应用和用作工具的可能性使得我們有可能，也有必要在构成伦理理論时运用"唯物主义的"科学，而且在这样的应用中也不致于敗坏和分解伦理的价值。

总之，如果我說在本文中所提出的这些想法并不是学究式地假定在任何道德經驗的具体事例中都必須利用科学或邏輯上的控制，这样也許可以避免人們的誤解。在我們与物理自然具体接触的大部分，无限地大部分时間里，我們并沒有有意識地涉及物理科学的方法，或者乃至它的結果。然而却沒有任何人怀疑物理科学的根本重要性。这种重要性表现在两个方面：

第一，当我們遇到特別困难的問題（无論是解释性质的或是发明建設性质的）的时候物理科学便使我們占有了有意識的分析与綜合的工具。它能使我們节省我們的时間和精力而且以最大成功的可能性来帮助我們解决我們当前的問題。这样的利用是有意識的和审愼周詳的。在这样錯綜复杂的情况之下，（即如果不求助于科学的資源，它就会始終无法得到解决），我們就会对于科学技术和现成的結果加以批判的应用。

第二，物理科学具有广泛的应用范围，任何无意識的对它的应用也包括在内。以前的科学方法和科学研究对我們自己的心理习惯以及它所涉的材料都曾是有过影响的。在我們无意識地进行領会、

解释、思考之中就充满了以前有意識的批判的科学所得到的結果。因此，当我們在理智上和特殊情境打交道的时候，我們就得到了一些从我們已經忘記的，乃至从我們个人从未做过的科学活动中所得到的好处。科学已經体现在我們直接对待我們四周世界的态度中了，而且它也体现在这个世界本身之中。每当我們通过拍电报、过桥梁、点煤气、在火車上住宿、检查温度計的办法来解决困难的时候，我們是在利用凝結和縮压起来的科学来控制一个判断的形成的。科学，在它的許多因素方面，就已經“預先构成”了我們所要判断的那种情境；这种在客观上划清界綫而在結构上加强力量的情况（它在每一点上都符合于习慣的形态）在它的行为的具体細节中对理智提出了最大的帮助。

我們有十足的理由认为在一个关于行为的科学方面这种比拟也是适用的。有些事例一开始就需要在判断中具有明显的批判性的指导。只有涉及这样的事例时，才能建立一个关于行为的科学。我們发现我們自己要求在一定的社会情境中有所动作。我們就需要知道这个社会情境是什么，以便使我們知道怎样去做才是正当的。我們需要知道，某些心理性向对我們对生活以及对我們行为的看法有什么影响。由于我們认清了这个社会情境，由于我們使我們自己的动机以及这些动机的后果客观化了，我們便构成了一般命題：即把經驗当作是条件的联系，即以对象的形式，所进行的陈述。这类的陈述被利用和被应用来研究进一步的問題。对它們的利用逐漸地变成了习慣。这个“理論”变成我們自己全部結构中的一部分了。社会情境具有了一定的形式或組織。它是預先被划分成为某一类的，而这一类又划分成为某一种和某一屬。所留的問題只是怎样去鉴别特殊的变种。当我們自己性向中一定錯誤的根源影响到我們的行为判断时，我們对这些錯誤根源的考虑便又形成了一种习慣，并因而把它們置于足够的控制之下，以致减少了有意識地涉及理智公式的需要。正如物理科学既已把这个物理世界組織起来了，又已把对待这个世界的实际习慣也組織起来了，同样伦理科学将要把社会世界变成一种

組織，并相应地形成一种心理习慣的組織，由于这样的組織个人就把他自已和这个社会世界关联起来了。这样便使我們把道德行为的场地和工具都整理清楚了。于是象物理事例中一样，我們只有在十分錯綜复杂的問題上和在高度新奇的行为上，才有意識地去訴之于理论。

概　要

1. “科学的”即指控制形成判断的方法而言。

2. 只有当我們有能力在所判断的經驗中把一定的因素抽繹出来并把它們当作是条件的联系，即当作是“对象”或共相来加以陈述时，我們才能进行这样的控制。

3. 这类陈述构成了公认科学的大部分內容。这些陈述就是一般命題，或法則，而照例是在“如果 M，那么 N”的假言形式之中的。但是这类一般命題乃是科学的工具而不是科学本身。科学是在識別判断中有它的生命的，而且是为了識別判断的緣故，一般命題（或共相，或法則）才被建立起来和被检驗着或被証实着的。

4. 这些具体識別的判断是个别化了的，也就是动作。行动，作为一个邏輯因素，是間接地(a)在主語的选擇中出现的，(b)在宾語的决定中出现的，而且(c)最直接地在系詞（即在試驗性质的主語与宾語的交互形成和检驗的全部过程）中出现的。

5. 当我們預先假定这些判断与行为的这种联系而无需乎有意識地把它显示出来或暴露出来时，这些判断在邏輯类型中就是“理智的”了。当有关的行动对所判断內容的性质所产生的影响是不偏不倚的时候，便产生这样的情况。当我們看见在影响判断的內容中有活动的出现，在有意識地发生着作用时，——或者說当活动与內容交互决定的情况本身变成了一个判断对象而它的决定作用又是进一步获得成功判断的先决条件时，——判断在邏輯类型中便是“道德的”。

6. 对于道德判断的控制要求有能力把活动与內容的交互决定的情况构成一个“对象”。而这有三个方面：第一，有那样的一种类型

的判断，它是用一种活动和一种內容来互相加以解释的，而我們对于这种类型的判断所具有的有限制性的形式要进行陈述。这种类型的判断所具有的有限制性的名辞便构成了伦理科学对象的独特因素或范畴，正如用另一对象解释这一对象的这类判断所具有的有限制性的名辞构成了物理科学的范畴一样。从这个观点对道德判断所进行的一种討論可以被称为是一种“行为的邏輯”。第二，对于活动的抽象：我們把活动看作是包括在經驗中的态度或性向的一个系統 而且由于判断的态度和其他各种不同的态度之間具有一定的联系，因而它便构成了一个对象，而我們把这种活动当作是一个对象来加以陈述——这就是心理学的科学。第三，对于“內容”的同样的抽象：我們把它看作是构成行动所由发生的情境或光景的社会因素的一个系統，而且行动者就是参照着这些社会因素而形成起来的——这就是社会学的科学。

7. 整个討論的含义就是說，我們之所以把对象决定为对象(即使还沒有有意識地把它和行为联系起来看待的时候)，这毕竟是为了发展进一步的經驗的緣故。这种进一步的发展就是现有經驗的变化、轉变，因而是主动的。而且由于这种发展是把对象构成对象而处于有意的指导之下的，因而不仅有主动的經驗而且有有規則的活动，即行动、行为、实践。所以我們把对象决定为对象(包括构成物理对象的科学在内)的时候，我們都联系到經驗的变化，把經驗当作是一种活动；而且当我們把这种关系从抽象轉向应用(从消极方面到积极方面)的时候，我們就要联系到对变化的性质进行有意識的控制(即有意識的变化)，因而我們把对象决定为对象的情况便具有了伦理学的意义。这个原則可以称之为“經驗連續性的准則”。这个原則一方面保护着道德判断的完整性，揭示出它的优越性以及理智判断(无論是物理的、心理的或社会的)所具有的相应的工具性或輔助性；而另一方面使得道德判断不致孤立开来(使它不致陷入超驗主义之中)而把一切关于經驗題材(即使关于那些最明显是机械的和生理的东西)的判断都結合在交互帮助的活动关系中来。

二

評价判断与直接性质

(1943)

賴斯(Philip B. Rice)先生最近在《哲学杂志》中发表了一篇文章，其中有許多东西是一个新經驗主义者所乐于同意的。① 在批評的方面，他同意他反对形而上学的实在主义，这个学派把价値的"客观性"放在"对象"之中，而对象之所以被称为对象，是因为它和人类的行为沒有任何联系。他也同意他反对那样的一些见解，这些见解承认在价値中有人的因素，不过按照它們解释，結果便使人以一种怀疑的态度，否认对于价値作出任何眞正判断的可能性。这些同意之点是根据賴斯先生論文中如下的一些积极方面的东西的：(1) 他认为对价値作出眞正判断的可能性的問題就是关于价値有否达到能以指导生活行为的結論的可能性的問題。(2) 他认为判断的"客观性"就是根据經驗証据的可証实性。新經驗主义者堅持：价値判断之所以是"客观的"，正象其他的判断之所以是有效的一样，都是因为它們是可以用"假設-归納"的方法② 来加以証实的。

(一)

然而，人們愈是对于賴斯先生文章中的这些論点表示滿意，他們就愈是对于他引进了一种"主观性"的因素而表示失望；他是用一种

---

① 《論价値判断中的"客观性"》，第40卷(1943)，第5—14頁。

② 同上，第12頁。鉴于强調可証实性这一点，似乎使人遺憾的是未曾提及勒普果博士(Dr. Lepley)論及这一点上所写的那些文章。

不同的方法和用不同于他說明"客观性"的另一种标准来求得这个"主观性"的因素的。这个方法和标准根本不同，以致它們不再是互相关联的了。因为他用来說明"主观的"东西是属于一个特别的存在秩序的——它只能为一个人所直接观察得到的，只能为一种特别的认識活动，即所謂內省或"自我认識"所能达到的——因此，这一存在秩序是"內在的"和"私有的"。于是对"主观性"的定义是以有某一种认識論和形而上学上的"实体"的假定为根据的，而在另一方面对于"客观性"的定义是以为一切科学探究所依賴的眞凭实据为根据的。賴斯先生不仅仅利用了他在"客观性"的事例中所显然拒絕了的一种方法和标准，而且他还把事情弄得更加复杂化了，因为他主张这种通向一种私有的和內在的材料的內省方法对于評价判断提供了一种特别的証实証据，这种証据是在普通和公共观察所提供的証据（如求得非評价命题时所利用的那种証据）之外所附加上去的一种証据。这一种见解，如果以他所給与客观性的定义为根据，使得"主观的东西"本身也成为"客观的东西"了。

在我討論后面这一个問題以前，我将談一談关于"主观性"的定义，这个定义是我們可以根据在"客观性"的事例中所利用过的同一种推理和同一个标准来求得的。这个定义大致如下：在产生命题的原因条件中，有一些原因条件虽然并沒有眞正的証据能力和証实力量，但在当时却被认为具有这种能力和力量，以致使得人們接受和肯定这些有关的命题。当命题（判断、信仰等等）是被这样的一些原因条件所产生时，它們便是主观的。在这个定义中唯一的"假定"就是这样一个可以在經驗上得到証实的事实：一切信仰，无論是正确的和錯誤的信仰，有效的和无效的信仰，都是具有具体的原因条件的；这些原因条件在一定的环境之中产生判断，不过在有些情况之下这些条件証实了或解释了所产生的这个命题，而在另一些情况之下又发现这些条件并沒有提供証明的根据。认識論的哲学家們对于空想、幻想、各种变态的形式大做其文章。但是科学家进行工作的根据是：这些现象的发生是有具体条件的；这些条件有能力使人們去接受一

定的命題和信仰，因而这些条件也同样是可以被人們所发觉的和排除的或忽視的。人們有时会把錯誤和过失的具体的和特殊的条件用“主观者”这样一个一般的、认为不可分析的假定概括起来，把这个“主观者”当作是指一个一般的奇特存在秩序。在科学落后的状态之下，这种情况也許是很“自然的”。但是科学探究已經有了进步，它要去追求和发觉特別的具体条件，而这些条件是可以为大家所观察和所检驗的，正象那些証实和說明正确和有效的命題（判断、信仰等等）的条件也是可以为大家所观察和所检驗的一样。賴斯先生关于評价判断的见解的奇特之外就在于他在“客观性”的情况之下完全拒絕了那种认識論和形而上学的假定而在“主观性”的情况之下却又把它保留下来了。一貫的經驗主义的见解是：主观的和客观的东西都是事情，都是实际发生的事情，两者的性质是相同的。它們的区別（或基本的区别）在于它們各自的条件能否提供有效的根据；即在于它們在发揮真凭实据的作用中有沒有能力站得住脚。

（二）

賴斯先生主张存在有一种私自的和內在的材料，因而（从它的本性讲来）它又只为一个单独的、排外的、非公众的和非社会的“自我”所能观察得到。但是他对于这个主张却沒有提出任何直接的証据或論据。然而他却討論了另一见解而他认为这一见解的缺点即为他所主张的见解提供了根据。旣然据說这个另一见解就是我的见解，那么对它进行討論便有一个不利之处，似乎这純粹是一种自我偏袒的辯論。但是我希望在討論的发展中会显示出来在现在研究的这个問题中有两点是远超过个人重要性的。一点是关于主观性的問题；另一点是（如賴斯先生所描述的）“价値經驗”在証实价値判断时，具有补助性或“附加性”証据的能力問題。

評价判断是“对所經驗的对象的条件与結果”进行探究所获得的結論。賴斯先生說这是我的见解。这是十分正确的。他又指出：这个见解主张“客观性”是寓于“公众可以观察得到的价値經驗的条件

和后果之中"的。这一点也是十分正确的。而且他又进一步說：我在追求証明价值判断的証据的客观性，而这个方向是对头的。問題在于我在証据和証明材料方面还做得不彻底。我的"社会行为主义使〔我〕忽视了很重要的一个証据，即关于价值本身經驗的直接性质方面的証据。"①这句話本身并沒有明白地断言这种"直接性质"是私有的和主观的。到此为止，我們可能离开它的所謂主观性质的問題来討論一种直接經驗性质所具有的証据价值的問題。

賴斯先生說既然我承认"'喜爱'或'享受'是价值經驗本身的一个組成部分"，那么我忽视了喜爱和享受的經驗所具有的証据力和証明力，这是十分奇怪的事情。和这句話結合起来，賴斯先生便說："价值判断是有关于价值本身經驗的直接性质的"。②

作为性质的"享受"、"滿足"是經驗材料的一个組成部分而价值判断則是"关系到"这种經驗材料的，我现在所說的远超过这种主张了。我主张的是整个的材料都是与判断有关的。但是我关于价值判断的见解的根本部分是：与这种价值判断有关的滿足、喜爱、享受，它本身还不是价值，除非是当作比喻来說，把它好比是一个人被称为候选人的那种情况。因为这并不是断言說，一个人內在地本身就是一个候选人，而是說他是和一連串的事情的继續进展联系着的，在这种事情的进展中，未来的选举是一个不可缺少的部分——这就是說，他和未来事情的进展是有关联的。由于一种享受是价值判断的潛在材料，它是和尙待发生的事情有联系的，所以我們也可以把它叫做价值。作为一种比喻，这种說法是沒有毛病的；如果当眞照字面的意义把它就当作是价值，那就把整个爭論之点都弄糊涂了。

在賴斯先生对我的见解的批評中奇怪的地方就在于：他自己明

① «論价值判断中的"客观性"»，第40卷(1943)，第9—10頁。

② 同上书，第9頁。"承认"一語在賴斯先生的原文中并未加重点。我把它加重点的理由在以后的論述将会說明。

显地坚持說，一个价値判断，就其“客观性”而言，是要涉及未来的展望的——如果一个陈述不承认它具有客观性，即具有証据的支持力，我就看不出来这个陈述怎样被认为是一个判断。我认为：如果仅仅表明事实上某一事物为人們所享受或喜爱，这还不是人們对于所享受的东西的价値所下的判断。下面我从賴斯先生文章中所引用来的一些讲法的确听起来和我的这个见解是完全协調一致的。因为在他替“客观性”下定义的时候（如我刚才所說过的，如果不承认这种客观性，任何字句的形式都不能称为判断）他明白地說：一个伦理的判断并不是对现在或过去事实的一种单純的描述判断而是“关于人性的潜能性及其现实性所作的一种具有断定性的判断。”而且他明显地說：說一个动作，X是好的，那不是孤立地論及这个动作，而是把它和整个兴趣的系統或“兴趣所組成的型式”联系着的；而且他又說：如果这个动作“比任何其他可能选擇的途径从长久看来，……在較大的程度上”将对兴趣的型式有所增进，它就是客观的；[①] 而且因为X涉及“超越于当时我的欲望或喜爱以外的某些东西”[②]，所以它具有客观性。而且虽然他只說我对于“条件和后果”的强調是“方向对头的”，他并沒有指出除了根据“条件与后果”以外我們还有什么根据和一个兴趣系統联系起来，来比較和研究各种选擇的可能性。

（三）

那么我們之間的分歧在什么地方呢？在我的关于以評价为判断的这个理論的两个主要点上，他同意我的論点：(1) 这种判断的客观性的問題即对生活行动的进展是否有可能进行理智的指导的問題，(2) 因为价値判断超越于一定的喜爱或滿足这种直接发生的事情以外，而涉及一套、一組或一个系統的兴趣，所以客观性是可能的。既然如此，那么为什么賴斯先生却发现我的见解有着严重的缺点呢？据我所能看到的，这个分歧有两个方面。我的批評者主张：一种喜爱或滿

① «論价値判断中的“客观性”»，第40卷(1943)，第11頁，重点是我加的。

② 同上。

足的发生为我們提供了一种"附加的"証明証据;而且他主张:旣然被爱好的东西是屬于质方面的,它就是主观的,即只能为自我观察或內省所能达到的,或者說是私有的和內在的。我首先討論他这个见解:滿足的直接性质是証明"滿足是一种价值"的証据的一个必要部分。这个見解似乎和賴斯先生自己的另一个主张十分地不相容。因为他又主张价值的問題是关于一种滿足和一个兴趣系統的联系問題,其中旣包括有未来的事情,也要对各种可能的动作在它們的統一功能方面进行比較。

他說:我的"社会行为主义使我忽視了很重要的一种証据,即关于价值本身經驗的直接性质的証据。"这句話的力量似乎是依賴于一个双关語上。我远沒有"忽視"它,按照我的见解,整个的評价过程都明确地和絕对地与这种直接发生的性质有关的。賴斯先生自己也是說:評价并不是对所发生的事情的一种描述,而是有所断定的。这句話讀起来好象明显地贊成同一种主张。这个双关語把关于直接經驗性质的証据和由于那种在直接性质方面得到滿足的情况所提供的証据两者等同起来了;当然在它和整个兴趣系統的联系中所占有的这种可疑的地位乃是我們作出一个評价判断的理由和根据!在下面一段話所作的假定中这个双关語是明显的。他說:旣然"杜威承认'喜爱'或'享受'是价值經驗本身的一个組成部分,……那么对一个經驗主义者讲来不去研究行动的这一方面,把它用来作为寻求評价的証据,这似乎是一个严重的罪过"(第九頁)。这清楚地意味着說:不认为直接經驗到的性质具有在判断中的証据的和証明的作用,就对于完全不承认它或不注意它——虽然事实上这个现象在企图决定它的价值地位时显然是判断所要涉及的或关系到的东西。而且在批評我的时候他說:"在任何其他的地方我們都未曾排除对于所研究的这个现象本身的注意,全副精神地注意到它的条件和后果"(第九頁)。当他这样說的时候我似乎明白了,他是不合适地把一定的现象所具有的証据力量和証明作用变成了"已經发生一种爱好"这样一件事实。这样的改变是不合适的,因为它不知不觉地用"占有一种証据

力量"去代替了单純发生的一个事实，这个事件激起和要求人們去判斷它的价值地位。我不懂得为什么和怎么样在某一件发生的事例中，当我們探究它的条件和后果时我們会不去注意它的本身。一件事情单純地发生着；它不可否认地是具有直接的性质的。至于在決定价值时，它所具有証据的价值的这个問題，我們就只讲这一些。

（四）

现在我轉入另一个問題，即賴斯先生假定說：因为所享受的东西是具有直接性质的，所以它是"主观的"。因为无疑地，这个假定使他相信用原因和結果、条件和后果来下定义只是一个片面的定义，限制在认为"客观的"因素以内（"客观的"一詞是用我自己的意义，也用賴斯先生的意义来解释的）。我指出，在我的关于判斷与証实的一般主张中，情境是一个关鍵性的字眼，所謂情境就是具有直接和立即性质的(directly and immediately qualitative)。我們主张：情境激起探究；情境的直接性质是混乱的、冲突的和比較杂乱的，所以这个情境便是有問題的，而在探究結束的时候，便有了判断。所以如果我們进一步的观察愈能成功地发现事实使得探究的結尾产生一个有条理的、統一的情境（这个情境和原来有問題的情境一样是具有直接性质的），那么所激起的探究便愈成功。在使得一种类型的性质轉变成为另外一种类型的性质的过程中我們所发现的东西便构成了它的具有証实性的地位，形成了一种包括在指导观察中的假設的理論：即我們在前面所提到的这种"假設-归納"的方法。

既然我們目前所討論的不是我的理論的眞伪問題而是关于它的性质的問題，此地我只要論及一个簡单的引語就够了。我們說，一个轉变了性质的情境是探究的終結，在这里"'終結'（"end"）的意思是指'所期待的終結'（"end-in-view"），是指'完結'（"close"）"。①

賴斯先生主张：喜爱（滿意、享受）所具有直接性质的材料，是主

① 《邏輯：探究的理論》，第158頁。

观的。他沒有提出任何論点来支持他这个主张。显然他认为这是自明之理。但是賴斯先生說我的理論之所以是錯誤的理由就是因为我主张評价判断是用“条件和后果”来决定的，因而遺漏了为“主观的”材料所提供的証据。所以，如果我指出，按照我的理論看来，虽然原始的有問題的情境和后来轉变了性质的、問題已經解决了的情境都同样是具有直接性质的，但是情境却不是主观的，也沒有一个主客关系的問題牵涉在內，这就有着十分重要的意义了。这个事实表明了我的理論并沒有“忽視”性质的直接性，而与这个事实相关的乃是：如果賴斯先生想对我的理論提出妥貼的批評，他就应該提出論据来支持他自己的见解，而他的见解是說，性质，至少在喜爱和滿意这样的现象中的性质，是通过对一种固有“內在的和私有的”材料的內省或自我观察而为我們所視察和观察到的。而且(1) 他应該提出理由来支持他的主张，說提供根本資料的事情不是属于情境的性质的，而且/或者(2) 有滿意的証据来証明他的主张，說情境从它們的性质的直接性来讲是“主观的”而不是在我們能区别和关联主观和客观之前就存在的，而不是在主观和客观的区别和关系之外而中立的。因为否认这种主观与客观关系的根本性和最后性（这被认为是认識論和形而上学所固有的基础和背景而哲学理論是从这里面出发的）是我的关于认識、关于判断与証实的一般理論的基本因素，而我的关于价值判断的理論只是这个一般理論的一种特殊事例而已。

把我关于这个問題的理論說成是我的一般理論的一种特殊事例，我这样做的意图是想喚請大家注意我否认：作为一种判断，或者就探究、检驗和証实的方法而論，价值判断有任何独特之点。它們在它們所涉及的材料方面当然不同于其他的判断。但是从这一方面讲来，我們对于馬鈴薯、猫和分子的判断也是彼此不同的。眞正重要的区别在于：所謂价值判断的这种特别題材在指导生活行为的时候有着特别重大的重要性。因为从这些价值判断的題材对人生影响的深度和广度比較而言，其他判断的題材就是相对地狭小而专門的了。

（五）

我感謝賴斯先生不仅因为他同意我的理論的某些主要論点，而且他的文章使我有机会澄清了关于主观与客观的区别和关系的次要性质和派生性质，而且使我有机会澄清了完全中立于这种区别和关系之外的情境的根本性质，因而在我看来，这种区别和关系是从某一种类型的直接性质的情境轉变成为另一类型的情境的过程中的一种中間的、过渡的和工具性质的东西；至于后来轉变了的情境与原来的情境只有在性质的条理和安排方面不同，而以它的直接性质的本性而言则仍是属于同一类型的，它既不是主观的，也不是客观的，也不是在两者之間的一种关系。

我感謝他，因为我已經不断增进地达到了这样一个結論：在这个問題上以及在我对某些特殊題目的討論中的根本主张上沒有抓住我的见解，是对我在許多特殊題目上的见解产生誤会的主要因素。最近在《哲学杂志》上发表的一篇布罗德尔斯通先生（Mr. Brotherstone）的文章就是一个适当的例子。这篇文章的題目叫《实用主义經驗主义的精神》。① 它开始时說：这个理論主张"在常識领域中和在科学研究的領域中都已經得到了……这种主观与客观的关系，这种关系在研究的一开始时就作为一件不断关心的事情而呈现出来"（第14頁）。按照他的說法，这个理論的代表們已經有了进步，他們指出在反省分析之前人們对于这种关系是沒有明白地觉察到的。但是他們却犯了一个錯誤，沒有明白地指出說这种关系一开始便存在的，而主观因素带有根本性。不管我們是否应該具有这样的见解，但事实上它和我們所采取的见解是十分不同的，因而我們可以把它称为实用主义經驗主义的"魔鬼精神"。②

现在我再回到直接性质和价值判断的联系这个問題上来。只要发生了任何种类的满意，就是有价值的証据。这个见解在我看来似乎退回到前科学的方法上去了，这种方法皮耳士称为性情相投的方法。一种据說是私有的和內在的性质怎样能够附加在公开的性质之

上而构成一个証据的整体，关于这一点我也不十分明白。这样的附加上去或結合起来似乎就象某种定义中的矛盾。但是这些想法却并不是与这样的事实不相容的。事实上，明显的滿意，有时达到积极激动的地步，可以限定这个情境，在这个情境中最后的价值判断得到証据事实的証实。有一种滿意是由于有了适当的証实而获得的滿意，而另有一种滿意是作为现有的价值而沒有任何証据的一种滿意。这两种滿意的性质有天壤之别。在利用科学方法时所受到的眞正教育的主要好处之一就是直接感觉到有这两种不同的滿意。

---

① «論价值判断中的"客观性"»，第40卷(1943)，第14—21頁和第29—39頁。

② 本特雷(A. F. Bentley)的另一篇文章«眞理、实在与行为事实»正确地陈述了实际的主张，而且特别矫正了布罗德尔斯通对詹姆士的"中立实体"的誤解(«哲学杂志»第六十卷，(1943)，第169—187頁)。我們还可以参考我的一篇早年的文章«心灵是怎样被认識的»，同上，第39卷(1942)，第29—35頁。在我的一篇早年的文章«现代哲学的客观主义-主观主义»中我恐怕沒有十分弄清楚：当我把有机的和环境的因素当作是一个情境的条件时，我的意思是說它們是这些情境之所以发生(occurrence)的条件，而这和产生(production)是不同的，这种区别帮助我們把情境的性质(在情境中并得不到这种关系)置于有目的的控制之下。

三

再論評价是判断[①]

(1943)

我感謝賴斯先生再一次給我机会澄清在我的见解中一些我在过去未曾十分澄清的論点。在本文中我将仅限于賴斯先生所提出的两个主要的主題。一个主題是說有些事物內在地具有这样一种性质，它們只能“內省地”或通过遇见它們的某一个人或自我被观察到的；这样的事物是“隐蔽的和特异的”因而是私有的和在心理学上是“主观的”。第二个命題是說，不管它們的內在主观本性，它們可以用来作为价值判断中的証据，和具有公开的和“客观的”本性的事实一样，因此，它們虽然在存在上是主观的，但在邏輯上是“客观的”。[②]

(一)

在这两个命題中第一个命題是涉及事实的問題。这个所涉及的事实具有这样一种根本的性质，因而它不仅对于以有效性支持价值

① 賴斯教授在《哲学杂志》第40卷(1943)第533—543頁发表了一篇文章，名叫《价值判断的类型》。本文是对这篇文章的一个答复。我在此地附带地声明一句，我有时虽常用“評价判断”一詞，但我认为这話是冗长累贅的，因为評价就是判断。〔价值(valuing)，如我在很久以前所指出的，是一个模糊的字眼，它既指判断或評价，又指直接的喜爱、珍惜、嗜好、看重等等。〕賴斯先生在他的这篇文章中把我的理論称为新經驗主义——以别于传統的感觉論的經驗主义——而把科学方法称为“工具主义”，我在这里也附带地声明一句，我的方法是“假設-归納”的方法。

② 在賴斯先生的論文中还有一个第三点，而且他显然是根据这个第三点而提名他的这篇文章的。它和上述两点是具有相当的独立性的，最好是单独进行討論，因而我在这个答复中未曾触及到它。

判断的这个关于証据的邏輯問題是有影响的或有联系的，而且它与許許多多其他的哲学問題也是有影响的或有联系的。于是我将把它当作是一个事实問題来討論，不过注意到在賴斯先生的见解中，按照他的解释，这个事实对于"价值"进行判断时所起一种重要的作用。賴斯先生主张說，如"形状、顏色、明显的运动"这一类的事情是可以在同样的条件之下为許多观察者公共所观察得到的，所以在它們的存在方式中是公众的和"客观的"。和这类事情相反的有"肌肉感觉"、沒有說出或沒有做出的思想，有爱情情調的感觉等这一类的事情。后一类事情只能为一个人或只能"內省地"观察得到，所以它是私有的和主观的。他也明白地主张，这些事情的发生以及这些事情所具有的性质只有在它們所发生的这个有机体中才能为这个人所直接观察得到。从生理学方面讲来，它們是受本身感受器和內部感受器所制約的而公众和客观性质的事情則是受外部感受器所制約的。

在討論这个事实問題的时候有一种困难。有一种事情的特征还在辯論之中，而这种事情根据定义讲来是不能为两个观察者所共同具有的，所以也不是为賴斯先生和我自己所共同具有的。因而賴斯先生十分邏輯地对我讲了一些"我自己的"（完全是我自己的）快乐、痛苦和秘密的思想以便証明被私人所观察到的事情是存在的。虽然我承认賴斯先生所举例指出的那些事情是存在的，但同时我却并沒有发现它們是"私有的"或內在的为人所观察或认識。如果我只簡单地陈述这样一句話，这也不能使討論得到多少結果；它似乎是走进了一条死胡同。

虽然如此，我們还可以間接地来研究这个問題。賴斯先生反对我把他的主张称为"认識論的与形而上学的"。我对它的特征作这样的陈述时并沒有提出什么理由。但是当我把它应用到賴斯先生的见解上的时候我并沒有意图去引起人們的恶感。反之，我是意图把它用在一个传統的但仍普遍接受的主张上去。这个主张起源于和发展于现代认識論的討論之中，而且因为它认为有两类存在或两种存在秩序的內在本性，所以說它是形而上学的。如果我对賴斯先生了解

正确的話，賴斯先生是接受这个见解（即承认有两个秩序：一个是心理的和个人的，而另一个则不是如此的），并且为它进行传布的。为此，我便把这个有关的见解称为“认識論的与形而上学的”了。[1]

无論如何，我想要重复地表达我对賴斯先生的謝意，因为他使得我有机会把我对这个問題的主张陈述得尽可能地明白一些。如我在早一些时候的那篇文章中所声明的，沒有抓住我实际的见解似乎是在我的一般哲学理論的許多論点方面对我发生誤解的原因。在重述我的见解时，我从陈述我已經得到的結論开始。这个結論如下：有些事情是使得另一些事情，即观察和一般的认識，发生的比較直接的条件，而前一些事情又是集中在一个特殊的有机体（例如約翰·史密斯的有机体）以內的。这种集中的情况便被用来証明它們所产生的观察本身是“个人的”。我又进一步相信：把一件事情发生的一种条件轉換为这件事情本身所具有的固有的和內在的特性（即观察所具有的固有的和內在的特性），这不是根据任何事实而是从继承一个早期的，具有先科学的和神学来源的学說演化而来的；这个学說把个人的灵魂当作是一个能知者——后来又把这个灵魂部分变得細小一些而成为“心灵”、“意識”，甚至成为那个认为是科学的“补償物”的一个有机体的脑。

換言之，我并不否认一种痛苦（例如牙痛）发生的直接条件或最后条件以及知道有某一件事情（如牙痛）的这件事情发生的直接的和最后的条件，是集中在一些特别的有机体身上的。但是我否认一件事情发生的原因条件事实上就是这件事情所具有的性质或特征。我主

---

[1] 在前一篇文章中賴斯先生曾隨便地把“主观的”和“客观的”說成是两个方面，似乎是說經驗的两个方面，而經驗是被认为具有两个方面又的，一面是私有的，而一面是公众的。因而他便把这个問題搞得有点复杂化了。我应該仍然把这个见解当作是“形而上学的”，意思是說，它包括有关于所存在的东西的性质的高度概括的一些結論。无論如何，既然我不能假定当賴斯先生用“方面”一詞时他是說两面話使自己留有余地，这个字眼就似乎需要解释。在賴斯先生对“肌肉感觉、秘密思想和有爱情情调的感觉”的討論中，他似乎把它們当作独立的东西对待的。

张：虽然这些条件对于这件事情的发生是密切相关的，但是它們是在这件事情以外的。而且我也主张：一种观察在时間上和在空間上的終点的条件是集中在一个特殊有机体以內的，但同时它們却并不是寓于这个有机体的皮肤以下的。因为在产生一种痛苦或产生对痛苦的一种观察中既直接包括有皮肤以外的事情，也包括有皮肤以下的事情。

我从最后一点談起。当我区分一件事情集中于某某之上和寓于某某之中的区别时，我心里沒有一点隱晦难懂之处。只要一件事情在时間上和在空間上和許多条件交織在一起的，这件所发生的事情既在时間上有一定的延續，也在空間上有一定的广度。环境条件和机体条件一样，当然也是发生牙痛这件事情的一部分；知道实际上发生了牙痛这件事情，这也依賴对环境条件的知識。所发生的这些事情形成一个单一的整个事情，而在环境条件和有机体条件之間唯一不同之处就在于：前者在这个单一整个事情的一系列所发生的事情中占有比較在开端方面的地位而后者占有比較在終点方面的地位。无論在賴斯先生所謂"公众的"事情中还是在他所謂"私有的"事情中都发现有环境条件和机体条件同样在发生着作用。有人认为在这些事例中当語言还未被人听见（未曾說出来或未曾做出来）的时候，它在来源上、发生上和性质上都因而是私有的。这个见解十分极端，以致使我难以相信除了唯我論者以外会有任何人有这样的见解。而且，如果因为某一些发生的事情集中在一个特殊的有机体的身上，而主张受此所制約的这件事件便是"私有的"和主观的，那么这就似乎会邏輯地得出这样的結論：所知觉的顏色和明显运动也是私有的。我曾經有过这样的印象，认为賴斯先生主张性质本身是"主观的"。賴斯先生曾經糾正了我的这种印象。但是我想，如果我們就一切性质都是主观的这种主张的根据而論，那些在所知觉的顏色和所知觉的痛苦之間不加区别的人們从这个問題的邏輯上讲来仍然是占上风的。

就这个問題的邏輯而論，为什么我們不主张一切事情都有一个排外的、独立的、私有的、自我中心的方面？例如失火并不是一般地

发生的。它是发生在一座特殊的房屋内而且也可能只局限于某一座房子:按照支持主观主义者时所运用的那种邏輯,失火也是“个人的”了。除了頑固的泛心論者以外,凡主张这个事实并不使得失火成为主观的事情而一个类似的事实却使得牙痛的知觉成为私有的事情的人們似乎有責任指明这两种情况之間的差别——泛心論者沒有这个責任,因为他把同一邏輯运用到底的。

最后,也是最带有結論性的一点,一件事情,例如痛苦这件事情,从它的发生方面看来,具有一种限定的和相对的意义,从这种意义而言,这件事情可以說是集中在一个特殊的有机体身上的,但是这种限制的和相对的意义与对痛苦和牙痛的痛苦这种可观察到的知識是絲毫无关的。在通常的情况之下,别人能够看见“我自己的”牙齿而我还不能够,我想人們不会把这个事实用来証明他所看见的一切究竟都是属于他私人所有的。同样,在通常情况之下我不能看见我自己头脑的背面,但是人們不会利用这个事实来反对其中所涉的是我自己头部的背面。我从我现在所坐的地方能够看见一些东西而这些东西不是为别人从他們所坐的地方所能观察得到的。这个事实也不会証明有关的这些事物是私有的和主观的。

我所选的这些事例大抵都会引起人們的反責,认为知觉的和非知觉的条件在上述事例中都完全是外在的,对所知觉的事物的本性或性质是沒有什么影响的。确实是如此。我的主张是:某一个人直接“感觉到”牙痛的原因而另一个人沒有直接“感觉到”牙痛的原因都同样是属于外在的一类的,絲毫不影响痛苦和牙痛这件事情所具有的被人們所观察到的性质。我們又因而回复到在一件特定事情发生的条件和那件事情所具有的被人們所观察到的性质之間是有区别的这个問題上来了。

当我們把“感觉”(feeling)的意思指識别和区别一件事情,說它具有它所属的某一类事情所具有的那些性质时,——如我們在識别和区别痛苦和牙痛这种事情的事例所发生的情况一样——我們就要学习着去看、去听和去感觉。虽然我們还不十分有把握地断言,但是

我們可以希望：再有三十年左右的时間在生物学、人种学和其他科学中所肯定的事实将会代替以达到目前状态以前的科学为根据所形成的理論对于观察和认識的理論上所发生的影响。以目前状况而論，許多现在看来似乎仍然是正确的心理学知識乃是在旧理論中所遺漏下来的結論；这些旧理論在早年条件之下看来是十分“自然的”，但现在却已經在科学上为我們所废弃了。

有些事情，从相对的和限定的意义上讲来，是一件事情发生的条件，这些事情不能和所观察到的那件事情的特性混为一談。在重复說明这种混为一談的情况时，我曾談到在通常环境之下我們感知不到我們自己的牙齿或自己头部的背面。然而，如果我們用鏡子，就能办到。在原則上，虽然不是在实际的安适上，关于牙痛的事例中情况也是如此。如果我們能够成功地把两个有机体的本身感受器的神經組織联結起来(而这一类奇怪的事情实际上是曾經发生过的)，我們就能使得不同的观察者有条件在同样的条件下观察事物——这就是所謂“公众的”的标准。

另一个論点是說，知觉和观察都是去識别和区别某一事情是如此如此的。与这一点联系着，賴斯先生表现了一种正常的事实感；他承认，一种以公众的知識为基础的知觉(例如一位牙科医生所作的观察)較之一位并不具有专門知識而所观察的事情发生的条件又集中在他的有机体上的人的观察似乎会更有效些。事实上，如果賴斯先生承认这一点，他就和我所提出的见解十分接近了，以致問題可以討論到此为止。

然而，我还要附加一点，我相信如果我們对肌肉感觉所表达的事例进行詳細的考察，它会証明特别有益。有些性质在生理学方面是以肌肉結构中的神經組織所发生的变化为中介的，而我們是在什么时候或在什么环境之下首先发觉到这些性质的存在的呢？我相信这个事例的事实就会表明：这些性质的出现不是由于直接条件的事情发生在他的有机体上的那个人直接观察的結果，而一开始就是以其他事实的知識为根据所达到的結論；这原是一个假設的結論，然后設

置特别的条件（在原則上和用鏡子去感知一个人自己的脑背后的情况一样）对它加以检驗，因而使得人們有可能对它进行直接的观察。

我还要附加一点。如果我們对于語言的事例（无論是說出的語言或是“秘密的”語言）进行一下考察，我判断它将会提供十分重要的証据。語言是学习得来的而且是在社会的或公众的条件之下学习得来的。这一点是无庸論証的。我們认为，不是先有一种私有的“思想”存在着，然后从外面披上語言的外衣，于是就变成公众的东西的；而是原来有一种沒有“意义”的事情，它們通过語言、通过沟通，而变得具有意义了，而且当我以一种“截断”的方式研究这些意义时，我們便把它們称为“思想”。如果我們免除了传統主张（这种主张由于传統的力量而不是由于科学証实的事实而至今仍然流行着）的影响，我相信我們是不难接受这样一种见解的。我能想象，这种以語言决定“痛、牙痛”的意义的說法，在賴斯先生看来是两不相干的。这个爭論的問題如果最后要在这里加以討論，范围涉及太广了。但是这个爭論的問題是可以接受人們的观察的。如果人們要为那种两不相干的說法进行辯护，他們就必須指出：他們不用語言中公开决定的特征，而有可能观察到“如是如是”的一件事情，并且/或者指出：一件事情之发生所不能缺少的条件和是否用語言来标志它的特征，这两者是毫无干系的。[1]

（二）

前一节所涉及的是事实問題。所得的結論影响到价值論，但它只是在影响任何哲学題目的討論的情况之下影响着价值論的。关于它的討論本文費了这許多篇幅，因为在以前各篇文章中所提出的問題和批評似乎使得我們有必要这样做。就我这方面而論，我所得到的結論初視之下似乎已經把有关評价的証据問題放在一条完全不通的死胡同里面了。因为如果我們所指出的那样一类“主观的”事情并不存在，那么主观的事情无論对評价来說，或对任何其他的事情来說，当然都不具有証据的性质了。

然而关于評价的实际問題并不是在这种毋宁說是拳击式的方式下取得解决的。我并不否认有賴斯先生所謂私有的和內在的这类題材的存在。反之，我同意这一类的材料(无論是主观的或客观的)都是进行評价时所要涉及的东西。至于对于这种材料在下判断时所具有的証据作用則仍然还是一个問題。邏輯上的爭論不同于事实的爭論，这还需要进行討論。而且在賴斯先生的最近的这篇文章中他还作了一些实例說明，有助以明确这个爭端。

---

① 对于本文賴斯先生曾在这个杂志的同一期上发表了他的回答。他十分客气地送給我一个副本。因此，我增添几点与前一段有关的說明。(1)在本文开始时我曾說我所要批評的賴斯先生的第一个主題是这样一种见解，他认为有些事情是"在內地"和"独特地"不能为公众(两个人或多数人)的观察所接近的。因为我知道，賴斯先生主张某些事情是具有不为二个人的观察所能接近的內在特性的。在他的答复中我沒有发現他有否认这个主张的情况。不过，如果我理解他的話，在一个事例中他作了退让，这个事例乎常是当做典型引用的，即牙痛的这个例子。但是如果我理解他的話，他在这个內在的不可接近性的见解方面还仍然沒有表示退让。(2)我的論点是說，象这个事例一样的这些事例証明了观察一件事情的观察者的人数是一件外在的事，正如事实上在目前条件之下当时只有我一个人在这間房間里写东西，这时我就是可以"接近"房里这些事情的唯一的观察者。(3)我并沒有說賴斯先生是根据事情的原因条件来区别公众事情与私有事情的，因而我指出他之所以沒有这样做就是因为他把在特定的时間和空間条件下不能接近的情况当作是事情的內在的和絕对的特性了——如果我对于"內在的"和"独特的"这些字眼懂得正确的話。(4)所以我不是主张說："外在的关系不能用来当作是諸事情(和各类事情)的'說明特性'(defining property)"。我的論点是說，在这类外在关系中的空时差距使得諸事情和各类事情之間完全区分开来，而賴斯先生則认为它們是內在地区分开来的。所以这种区分是外在的，正如我在通常空时条件之下不能看见我自己头部背面的情况也是外在的一样。(5)我还不肯定賴斯先生是否說我主张根据集中在有机体上的这种情况来区别有关事情种类之間的差别。但是为了免于誤解起见，我附加地說，他并沒有这样主张。反之，我的論点是說，在观察中一切事情都是集中在一个有机体身上的，但同时一切賴斯的所謂私有的事情和公众的事情都在空間上和时間上远超过这个有机体的皮肤之下，头脑之內而是四面扩张着的。在观察中我們可以特指某一事情是"怎样，怎样"的，而在这样的观察的問題中我們論及語言是有密切关系的。以上的这点考虑更足以說明这样做是有密切关系的。

于是让我在开始时尽可能强調地重复說，在进行贊賞、珍爱、欽佩、賞玩、享受时有事情在发生着，这是沒有問題的。它們对于人生具有根本的重要性，这一点也絲毫沒有低估过；这些事情使得生活有价值。我也并沒有說，它們必須从它的性质直接性中抽提出来而加以判断。反之，我在評价問題方面的主題是說：只有当对它們的价值（而不是对它們的发生）产生怀疑的条件发生的时候，人們才去判断它們。对于所論及的这一类事情的全部范围我們不能用一个字眼来把它包括淨尽。但是为了避免不断重复地說所欽佩的、所享受的、所喜爱的、所亲切的、所賞玩的、所珍爱的事物，（而这还远沒有包括全部的范围）我們利用一个单詞来包括这些事物就比較方便一些。我将用"被享受者"（"the enjoyeds"）一詞来包括这些东西。我用这个詞而不用"享受"，因为它强調其中包括有实际的事情。我們并不是享受享受，而是享受人物、风景、事迹、艺术品、朋友和他們的談話，球类比賽和协奏曲，这类賴斯先生所說明的事例。

在他原来的那篇論文中賴斯先生批評我的見解，說我主张：在我們进行評价判断时我們要把所享受者置于产生它們的条件和由它們所产生的后果的联系之中（这种联系当然是由探究所提供的）。賴斯先生并不否认这样进行的过程提供了証据，但是他責备我忽視了为这些被享受者的发生所提供的証据。事实上，他甚至于意味着說，因为我事先全副力量注意到条件和后果方面，所以我沒有注意这些事物的发生。过去我的答复是說，我并沒有忽視这个事实，因为我的理論主张这些事情就是評价的題材；但是旣然它們作为价值的地位还在怀疑未定之中；它們显然还是喚起判断的东西于是就把它們单純的发生当作是可以提供証据的东西，这是模棱两可的一种办法。

在他现在的答复中，賴斯举了牙痛的例子，說它的直接不受享受的性质可以而且有时的确为价值判断（如我們将判断說："我应該去看牙医生"或者在开始时可能性虽不很大地判断說："我应該把牙窩填补起来"）提供了一部分的証据。他继續說，"杜威先生似乎主张：牙痛不仅是情境的一个'可疑的'因素，而且它，連同我过去对类似情

境的知識还构成了这些价值判断的表面証据。"当賴斯先生說我似乎主张牙痛"只是情境中的一个可疑的因素"时我不懂他确切地是指什么意思。然而，我并不假定他的意思是說我主张它的存在是可疑的。所以我重复說，如果在进行价值判断时有一种躊躇情况的話，那是因为在整个情境之中对于它所指出最好怎样去做；应該做些什么的內容，尙有怀疑。我插进"如果"一語，因为其間不一定有判断。有牙痛的人也許照例去看牙医生；于是有关的这件事情便成为一个直接刺激而发生着作用——而不幸地許多人只是毅然忍受牙痛到它停止时为止。

然而，賴斯先生主张的要点可以在包含有"連同"的这一短短的句子里找到；他說，牙痛的性质，連同过去的知識提供了証据。"連同"两字具有一种意义，根据这种意义我和賴斯先生都似乎可以理解和明白这句話的意思。但是賴斯用这两字时却恰恰不是指这个意义。"連同"是一个模糊的短語。賴斯所給予它的意义是以它自己理論的需要为根据的。他认为它本身就它本身而論就是証据，这种証据于是再被加在为对类似情境的过去的知識所提供的証据上面去。我相信，我对这两字的理解是独立于任何理論之外的。当一个被享受者这件事情被判断着，被估計着有什么价值的时候，我們把它从它单独发生的情境中提抽出来，然后把它和另一些事实(基本上就是过去在类似情境所发生的事情的識記知識所提供的那些事实)联系起来，从而得到它的价值。当我們和这些事实"一块儿"考察的时候我們便形成一个判断，說这件事情指明最好怎样去做或应該怎样去做。因而从我的观点看来，賴斯先生所給与这个短語的意义重复了我在前篇文章里指責他的那个模棱两可之处。

即使如此，賴斯先生的事实感使他对这件事情的証据地位附加了限制；称之为"表面証据"而且继續說到需要追求进一步的証据来証实（或者我假定也許是来駁斥）原来仅仅是表面的証据。我认为，对过去情境的知識和这件事情是"在一块儿"的，显然在同一意义下我們說这种进一步的証据和有关的这件事情也是"在一块儿的"：都

是决定对它进行評价的手段。

賴斯先生还列举过更多的一些属于同样一般类型的例子，說明对于未来将发生事情的評价。他說，在一种判断的情况之下，准备去听一个貝多芬的协奏曲或去看一次足球賽会使人感觉到是可享受的，“这一部分是因为我記得过去的类似情景是和享受連帶在一起的，而且因为我內省地发现在未来大約的經驗在我想象中的演习现在又帶来一种玩味。”沒有人能够怀疑：类似的事情在过去已經証明是可以享受的，而为这一事实所提供的証据也很好地証明了在同样的条件之下同一类的事情会在未来得到享受。但这不能証明，如賴斯所主张的，现在对未来事情的玩味乃是加上的証据；反之，它証明，其他事情所提供的証据乃是用来对目前玩味这件事情具有什么价值的性质进行判断的手段。我重复說我并不主张其間必然夹有判断在內。一个人的反应也許是直接到足球场去或音乐厅去。如果賴斯先生不是主张每一被享受者的事例都事实上也是发生一种評价判断的事例，那么当我們遇见对事情的价值地位沒有任何怀疑的时候，根据賴斯先生的意见，对一件被享受的事情引起判断的条件是什么呢？

但是讀者能够自己去分析賴斯先生所举的这些例子而决定这些事例事实上是說明：直接所享受到的东西是进行价值判断时所附加上去的証据，还是說明：所謂附加上的証据乃是决定一个被享受的事例的价值的东西。如果我們只是在进行一种紙上的論战而不是在討論一个爭端，我就再附加的說一句，“表面”一短語的运用本身就足以指明在上述两种选擇途径中后一种是符合事实的。

四

关于价值的几个問題

(1944)

在近来关于价值問題的討論中我感觉到有点气餒。当我分析一下这种气餒的情况时我发觉这种气餒之感不是因为我个人所坚持的这些见解沒有得到一般的贊許，而是由于这个問題或其中根本所包括的爭端的解决沒有得到多少的进展。近来盖格尔博士(Dr. Geiger)的文章①的清晰明白的性质使我試图在澄清一些根本的爭端方面能够做一点事情，其中注意到答复和解决問題的方面那只是为了帮助我能够突出問題的性质。我并不认为我对于这些問題所能作出的陈述是不会受我給与它們的答复所影响的。但是如果别人将把那些在他們看来是根本的爭端陈述出来，那么用是否同意的方法去討論解决的結果将会比仅仅陈述問題使我們能获得更多的結果。②

我开始时初步地、粗略地列举一些題目。

(一) 在所謂贊賞或珍视这一种态度和想望、喜爱、兴趣、享受等等之間，如果有任何联系的話，有怎样的联系?

(二) 不管上述这几种态度之中哪一种是基本的，它本身是不是价值存在的充足条件? 或者說，如果它是一个必要的条件，那么評价或贊賞的性质是否还需要具有另一个其他的条件?

(三) 不管对第二个問題作怎样的答案，把贊賞、評价当作是一

① «我們能在价值之間进行选擇嗎?»，«哲学杂志»第41卷，第292—298頁。

② 我应該附加的說一句，我并不企图把在結論上有分歧的一切問題都列举出来。那种給与价值一种超驗性质的见解已被删掉了，所以以后所述将不涉及那些采取这种见解的人們。

种判断或者/和一种命题，从它們的邏輯地位或它們的科学地位讲来，它是否在性质上有任何不同于其他命題或判斷的东西？当我們說到天文学的命題和地质学的命题时，我們并不意味着說在它們作为判断这一点上看来它們之間有任何差别。但是同样，这类評价判断所具有的独特的特性完全是属于題材方面的事情嗎？

（四）探究的科学方法，从它的广义上讲来，[①]可以用来决定評价或贊賞这类的判断或(和)命題嗎？或者說，价值作为一种題材的性质中有什么固有的东西阻碍我們去应用这样的方法嗎？

（一）

不能假定"贊賞"和"想望"这些字眼（或第一个問題中的任何一个字眼）在表面看来是明白的。企图对它們都加以界說，既无此可能，也无此必要。"贊賞"一詞在这里是用来表示一种在行为上交互作用的情况（behavioral transaction）。如果把这个字的力量从明显的行为归結为一种态度，那么当我們理解这种有关的态度或性向时我們一定要把它当作是对向某些人或物而言的。而且如果我們把它和它所指向的东西孤立开来它就会沒有任何意义了。怀念、关心、期待、撫育、重視、忠于或誠于、执着，等詞，如果我們从一种主动行为的意义上讲来，都是同类的字眼。如果"贊賞"是具有这种意义的，那么第一个問題就是关于在一种特定的行为方式和"想望"、"喜爱"、"兴趣"、"享受"这类状态、动作或过程之間的联系（或沒有联系）的問題，而不管对后者是怎样加以界說的。

换言之，如果后面的这些字眼是作一种行为上的描述，那么这个問題就是在各种在次度（dimension）上性质相同的（homogeneous）态度或性向彼此之間所保持的联系問題，因为它們都是属于行为方

---

① 我插入"从广义上讲来"这一短語，是为了弄清楚"科学的"并不是事先要假定把它归結成为物理的或生物的项目，而是和一般地对具体事物进行科学研究的情况一样，把它的題材范圍留在探究的进程中再去决定。

面的。例如，我們可以主张說：旣然所謂贊賞、珍視是一种行动的方式，傾向于維护某些在事实上（在空时上）存在的东西，那么兴趣就表示一种持久的，长期的，具有同一性质的性向，它把原来傾向于四面八方的各种动作联系成为一个系統。想望会是当贊賞暂时被阻挠或阻止的时候所产生的一种行为态度，而享受則是会指贊賞的圓滿結束阶段的一个名称。① 然而如果我們給与想望、兴趣等等字眼以非行为的意义，那么看来它們就势必是表示某种"內在的""精神的"东西等等。因此，有关的爭端便会是在如下的两个见解之間进行选擇了：一个见解主张：价值根本上是一种行为方式，而这种行为方式有助于人們和独立于被評价的活动以外而存在的事物保持存在的关系；另一个见解則主张：某一种精神状态或过程就足以产生价值，而这种价值乃是一个独特的、完备的产物。

根据上述第一个见解的看法，"贊賞"（如我們在此地所理解的）具有一定生物学的根源，例如这种根源表现于母鳥撫育其小鳥的行为之中或母熊对威胁其小熊的动物进行攻击的行为之中。于是"贊賞"的强度是以使用于撫育行为或保护行为的力量的大小为衡量的。根据这个见解的看法，独立于被贊賞（或被評价）以外总是有一种事物独自有其存在的，价值的性质或特性就是在特定的空时条件之下所附加在这种事物之上的。主张产生价值的想望、喜爱、兴趣等等完全是"內在的"或"精神的"那种见解似乎要得出这样一个結論：即如果有关的价值是附着在一件事情或一个对象（某些在空时中的东西）上面的，它是因为属于外在的，多少带着一些偶然性的結合的緣故。因为如果想望或喜爱是一种"內在的"状态，它本身是完备的，那么我們所想望或喜爱的事物（如一顆金刚鉆、或一位年輕的女人或获得高官厚祿）也当然象一种比較偶然的事情一样是外在的。

---

① "会是"一語用于本文之中的意思是說：我們所作的这些特殊的描述只是作为性质相同的行为上的解释的举例而已，我們并不是把这些特殊的描述用来当作是最后的事情。

(二)

在当前的文献中似乎有另一个基本的爭論之点，涉及在价值(valuing)和評价(valuation)之間有否联系的問題。价值(不管我們是怎样理解它們和解釋它們的)是否在具有任何評价的条件以外和在这以前产生的？如果价值是这样产生的，那么后来的評价对于原来就已經事先存在的价值有什么关系呢？一个評价的过程是怎样夹杂其間的？它为什么要接着发生作用——換言之，如果它有任何作用的話，它的作用是什么？

我們相信，如果我們检查一下当前的討論情况，我們就将发現：有些人主张只有当估价的因素，即衡量和比較的因素参与其間时才能产生价值的特性；而另一些人則主张离开任何这一种估价的活动，就可以有价值的存在而且已經有了价值的存在。因而就价值的存在而論，評价完全是事后追溯既往之事。上段所作的論述就是以这种信仰为根据的。

我想的确"珍視"和"价值"两詞是交換使用的。从使用上看来，这个事实似乎表面上指出价值和評价是完全分开的。但是評价和价值时常被当作同义語而加以使用这一事实也足以使我們在接受上文結論时发生躊躇。例如，在税务部門的估价官据說是替財产估价的而且几乎在一切买卖財产的交易中都有专門的估价員。他們决定价值，正象他們对它下判断一样。这里的根本爭端是："价值"是一个名詞，表示一种独自存在的实体，还是一个形容詞，表示一种在特定的条件之下附属于某一事物的特性或性质，而这一事物是在它被評价之先独立存在的。如果采取第一个见解，那么說一顆金剛钻或一位可爱的女人或有了官职具有价值或者說它是一种价值，这就是肯定說在两个分隔而各不相同的实体之間树立了某种联系。如果我們主张第二个见解，那就是說，一个事物借助于一些可以識别和可以描述的事情，已經获得了一种原来不属于它所有的性质或特性。例如一个东西原先是硬的在加热的时候就变軟了，同样根据这个见解，某些

东西原先是漠不关心，一視同仁的，当它得到了主动的爱护，設法保护它或設法使它继續生存下去的时候，便具有了价值的性质。根据这个见解的看法，价值性质已經消失了过去所賦与它的那种貌似神秘的特性，而成为象其他自然事情一样可以用来源条件和后果来加以識別和描述的东西了。①

当我們在上面指出估价（評价）和价值是可以时常替换使用的时候，我們的意思并不是說在珍視这个直接的行为活动和对財产和其他商品进行評价的活动之間是沒有差別的。它們显然是有差別的。我們注意这种共同使用的事实的原因有两点。它明确地提出了評价和价值之間彼此关系的問題。評价已經改变了原先被珍視的（被想望、被喜爱、被享受的）事物呢？或者說一个評价命題只是表达有一事物事实上在被珍視着（被喜爱、被享受、被欽佩着）这一事实而已？是否有这样的情况：对一些原先被高度欽佩的（被想望的、喜爱的）东西，我們有时会怀疑我們是否应該这样来看待它們和对待它們？如果有后一种情况的話，那么在我們看来在决定有关人物的价值地位时反省探究（审愼思考）是参与在內的。

我們之所以要提請大家注意在价值与評价之間时常替换使用的这种情况的另一个原因是要提出这样一个問題：即在直接的价值和間接評价之間这种不可否认的差別是两者的分隔問題还是两者强調不同的問題。如果在直接的价值之中有对事物特性的认識因素，作为賛賞、欽佩、想望、喜爱等等的根据，那么在这种直接价值和明显的評价之間的差別便是一种在强調上不同和在程度上不同的差别，而不是在固定的种类上的差別。于是估价便是代表在賛賞中就已經出现的东西的一种多少带有系統化的发展。如果价值是完全非理性的，如果沒有任何客观的东西作为根据，那么就只有完全的分隔。在这种

① 如果跟随这样解释的綫索下去，将会指出：价值性质的出现在发生上和在功能上不仅和保护和維持生命过程的生理活动是相連續的，而且和物理化学的交互作用是相連續的，而这些物理化学的交互作用維持着某些混合物在变化中的稳定性。

情况之下，問題就在于（i）决定評价是否单純地对一个已經完全在这儿的东西的一种"现实主义的"領会，或者(ii)只是对一件既成事实单純在文字上的表达而已，而不是在任何意义之下的命題，或者(iii)如果它确是参与在形成后来价値之中，它又是怎么設法做到这一点的。

（三）

第三个問題是直接从上面的討論中发展出来的。我們可以把它陈述如下：評价命題，作为一些判断，有些什么独特的和特有的东西嗎？（如果这些判断只是向別人說明一些已經存在的事实，那就沒有这个問題的发生，因为这一类的表达是說明事实如此，而不是一些命題。）人們可以直截了当地說，評价判断当我們把它們当作是一种判断而不是从它們的題材去对待它們的时候，乃是一种特有的判断。可是这种說法在討論价値这个題目的文献里是不常見的。但是如果人們不假定这样一种說法，那么他們所常讀到的主張和所介紹的題目都似乎是沒有意义的了。我来提出一个典型的例子。

时常出现有一些討論关于事实与价値的关系的文章。如果在这种名称之下所討論的題目是价値事实与其他事实的关系，那么就不会有我們适才所提到的这种独特性的假定。但是任何讀到专門討論这个問題的文章的人都將会注意到它之所以成为一个爭論点或問題，就正是因为有人主张关于价値的判断乃是一种独特性质的判断，它們內在地区别于关于事实的判断。在现在关于这个題目的混乱状态中我想澄清問題的最好的办法就是把价値判断不是关于空时事实判断的这个假設的根据明白地說出来，再加上明白地討論一下这种主张的后果。如果有人問到地质学上的命題和天文学上的命題之間，或流星命題和彗星命題之間的关系問題，人們不会想到这不是两类事实之間的联系問題。我深信如果我們能够把为什么在价値的問題上我們就沒有这样一种关系的理由确切地和明白地陈述出来，目前这种不滿意的討論状况就会最好地得到澄清了。

（四）

近来出现了一派理論家，他們极力堅持关于价值的真正命題（和/或判断）是不可能的，因为价值具有一种特性，使它們完全抗拒理智的討論。簡言之，这一派人主张价值在文字上的表达是属于惊叹性质的，仅仅表达发出叹声的这个人的主导的情緒状态。这种叹声可以在文字上扩大到一个句子，表达一种想望、喜爱或兴趣。但据說，唯一可以产生的认識性质或理智性质的問題就是：有关的文字表达（无論它是一声短叹还是一句扩张的句子）是否实际上表达了发言者的情緒状态或者是用隐蔽或歪曲他的实际状态的方式来哄騙别人。

按照这派人的說法，在价值方面的分歧是不能裁决或协商的。我們还可以从这一点来推論这种主张的实际重要性。关于价值方面的分歧就是最后的事实。根据采取这种主张的一个人的坦白說法，关于最后分歧的严重案件，如果可能解决的話只能用“猛击人头”的办法来解决。有一种见解說，某些“内在的”或“精神的”状态或过程就足以产生价值事情。至于上述见解在什么程度上按照它的邏輯結論会导致这个见解，我将不在这里提出这个問題。现在我只指出：目前关于价值的严重分歧事实上被认为是仅能用訴之于武力的办法来解决的而且到此为止这个有关的见解也已經得到了經驗上的支持。这就是在两国之間訴之于战争的情况，而且在国内集团之間的糾紛以及在阶級之間的冲突中也都是如此，不过方式不那么明显和不那么完全罢了。在国际关系方面，除了战争以外，当人們承认在“应交付审判的”和“不应交付审判的”糾紛之間是有最后分歧的这个时候他們实际上也采取了这个见解。

人們不能否认这个特殊的問題具有重大的实际重要性。如果沒有偏见地运用“偏执”一詞，我想我們可以把它陈述如下：价值事实是不是一种偏执的事实，这种偏执的事实具有如此的强度和如此的排外性，因而它是不可能通过任何关于根据和后果的考虑来加以改变的？爭論中的問題并不是說人們现在是否实际上正在这样地对待某

些价値。把它們当做是属于这一类的。問題是說人們之所以这样对待它們的原因是在这些价値事实本身以內呢还是一种文化社会现象。如果是后者，它們是能以为社会文化的变化所改变的。如果是前者，那么具有严重社会重要性的价值分歧是不能置于以合理方式求得解决的研究范围以內的。它們也許并不总是导致公开的冲突。但是如果它們现在还不是公开的冲突，那是因为人們相信公开冲突不会成功，或者代价太高，或者时机还不成熟，或者某种比較迂回的方法将会更有效地得到所希望的胜利。

这个第四个問題显然和上面的討論是联系着的。如果价值中所包括的完全絕对地是一些內在地抗拒探究和裁决的东西，那么我們就必須承认这种价值不能超出野兽的水平——除了在手段方面似乎比較最能保証在一些冲突的評价和价值中取得胜利。但是如果在答复第三个問題中我們已經决定說在每一个贊賞、想望等等事例中在"客观的"基础上就有某些評价因素或方面，那么这种因素或方面本身就有可能为我們所贊賞、想望和享受，逐漸获得力量以牺牲兽性的和非理性的因素。

与此相联系的，似乎值得我們注意的，那些主张价值完全具有非理性性质的人們开始的时候先承认价值的"內在的"精神說的理論，然后又进一步賦与这个半气体的素质以一种比三夹板的鋼板还巨大的抵抗力量。以上所陈述的这四个問題，在我看来都是当前討論中在一定程度上公开地表达出来的。但是我适才所說的这个事实又使我为了我自己的利益提出了另外一个問題。这个問題不常出现在关于价值的文献中，然而它也許比那些出现在这种关于价值文献中的問題还更加具有根本的性质。我們能否根据心理学上的所謂"个别"类型来討論价值和評价？或者說它們是明确地和完全地属于社会文化方面因而我們只有在那样的关联中才能有效地研究它們？①

① 自从我写上文以后，我发现在艾尔斯(Ayers)«經济进步論»一书中，特别在第73—85頁、第90頁、第97頁中他明白地提出这个問題从經济学的理論而論是具有根本性的。

五

“內在的善”的模糊性[1]

(1942)

我想提出討論的一点是“內在的”(intrinsic)一詞当它用来說明“善”以及其他哲学討論的題目的时候所具有的一定的模糊性。有时它是用来指本质的东西而言，即指亚里士多德的所謂“形式因”的意思。于是它是和“存在的”东西反对的，因为“存在的”是指有空間性和时間性但沒有必然性和普遍性的东西。在我們开始討論的时候我准备論及文字上的用法，但这样做的意图并不是說这种用法具有任何立法的权能。我心里想到的是关于“內在的”和“固有的”(inherent)两詞的特殊用法。如果我們查一查《牛津字典》，我們就会发现这两个詞有时是当作同义語用的，用“內在的”一詞去表示属于一个事物的本性或本质的东西。例如“內在的”一詞的第三个定义是：“属于一个事物本身的或在它的本性具有的；固有的、本质的；本来的；‘属于它自已的’。”这个定义明显地接受了一种“邏輯-形而上学的”主张，认为有些性质是必然地、永久地和普遍地属于某些实体的，而它們不同于另一些仅是偶然地和机遇地“具有的”性质。“固有的”一詞在同一字典中所发现的定义使得这个意义明确了：“作为一种永久的属性或性质而存在于某一事物之中的；……属于我們所論及的东西的內在的本性的。”

---

① 薩維里(Barnett Savery)最近在《哲学杂志》第39卷(1942)，第234—244頁发表了“內在的善”一文。如果沒有这篇文章的刺激，本文是不会写的。事实上，我应該把这篇文章当作是他的文章中的某些論点的继續发展，但是在本文中有些結論并不包括在他的叙述的內容之內。我不愿意使他因此而为我負責任。

到此为止并没有模糊性的問題。但是在适才所引用的关于“內在的”一詞的定义中引用了洛克著作中下面的一段話来作为举例說明：“当作錢用的銀子的內在的价值是公共同意所給与它的那种估計。”这种估計显然是变动的和偶然的事情，随着时間和空間而变化着的。价值是由于它自己內在的和永久的本性或本质而属于銀子的，而这种估計和这种价值是絲毫沒有关系的。用亚里士多德的語言来讲，它是指一种“偶然的”性质而言，这种性质是随着空間和时間的条件的变化而变化着的。

薩維里先生的文章从穆尔(G. E. Moore)处引用了两个关于內在的善的定义或叙述。[①] 一个定义是說：称为內在的善即肯定“即使它是单独存在的話”它的存在会是一件好事。这看来还沒有超过存在的或非存在的意义。薩維里先生曾声明說这个定义显然沒有害处，而这个事实也証明了薩維里的这个声明是有理由的。但是穆尔又說：一种善能否說是內在的，这“完全依賴于有关的这一事物的內在的性质。”

假定我們不用“善”这一性质，而用“白”这一性质来代替。如果我說“白”这一性质是属于我在这上面写字的这一张紙头所有的，而且既然只要世界上还有这张紙头存在时它就会仍然属于这张紙头的，那么实际上我只是說这个性质事实上是属于这张紙头的，而沒有管它是怎样属于这张紙头的。“內在的”从这个意义上讲来只是单純地断言一件在空时存在中的事情。从这个意义上讲来，我应該說一切性质都是“內在于”它們在事物所发生的时間和空間上所形容的这些事物的。当然只要有一个条件，即有关的事物眞正“具有”这些性质。然而，如果我想說：“白”这一性质是属于这张紙头的因为它是这张紙头所具有的“內在的性质”，我就是在十分不同的一种意义中来应用“內在的”一詞了。

现在如果我們說“善”的可应用性是依賴于有关事物的“內在的

① 《哲学杂志》第39卷(1942)，第235頁。

性质"的，在这个模糊字眼所具有的两个意义中我們是指哪一个意义，这是沒有怀疑的。但是不幸事情并不这样明白，因为这个字眼的模糊性使得这个爭端也发生了游移的情况。我們的問題已經不是說某一事情或存在实际上具有"善"的性质而不管这一事情或存在是怎样会具有这一性质的，反之，我們已經把这个問題轉变成为关于內在的本性或本质在邏輯和形而上学上的爭論了。因此，我就使得关于"善"的內在性质的整个問題依賴于另外一个問題了，后者这个問題是直接和永恒不变的本性或本质的理論联系着的。

我并不建議来討論后者这个理論是否有效的問題。每一个在这个題目上从事論善的人都明白地具有权利在伦理学問題的討論中利用那种主张来为"善"下定义。但是我认为在任何这样的情况之下作者应該向讀者說明清楚：这种道德上的定义是以一个比較广泛的邏輯形而上学的主张为基础的，而这个定义的有效性依賴于这个比較广泛主张的有效性——而这种主张照例要求进行獨立的論証，以便去証明所提出的这个对"善"的道德主张的有效性。

我想，人們无需进入这个比較广泛的爭端中去。他們可以假定有些关于道德問題的作者主张如果把"善"作一种非道德意义的用法，它就等于一种满足或享受，而这种满足或享受实际上是当作某一事情在一定的时間和空間上的一种性质而存在的。这种"善"是內在的只是因为有关的这个事物在那个时間和空間具有或享有那种性质。这些关于道德問題的作者們便通过这样的主张来区别我所謂內在性质的存在意义和本质意义。在另一方面，人們也可以主张，道德上的善之所以是道德的显然是因为这种所謂"善"具有一种永久不变的本性或本质。

我并不怀疑这是一个可以支持的主张。但是如果一个人要采納这种主张，它的确就需要論証上的支持。因为还有其他可以选擇的主张。为了指明有明白进行陈述和明白加以保卫之必要，我談一談另一条可以选擇的道路。我們可以主张說：只有当享受变成了問題而激起了反省的探究时才产生了这种把善当做是一种满足或享受的

道德争端。在这种情况之下，有关的区别不是在某一些东西的善是“外在的”或偶然的和另一些东西的善则具有永久和普遍性质这两者之間的区别，而是在直接享有的善和对許多存在的情况加以反省思考而后决定的善这两者之間的区别。我在此不是在辯論說情况就是如此。我是在指出另一个可能选擇的定义以說明对某一种“內在的善”的见解有加以明确陈述和論証之必要，而使人明确它不是最后以“內在的”一詞的模糊性为根据的（而这种模糊性又和一种未經陈述出来的形而上学的主张联系在一起的）。

六

凭借自然与凭借艺术

(1944)

(一)

当前哲学的认識論奇怪地忽視了在实际科学知識的題材和方法中所产生的革命的含义与后果。在实質上，我們可以說这一次革命是从“凭借自然”的知識走到科学題材“凭借艺术”的革命。按照亚里士多德的說法，古典的体系认为科学題材是最高級的知識，它之所以是科学的題材，是由于一定內在的形式、本质或本性使然。这种內在的和組成的本性是永恒的、不变的和必然的。所以在希腊-中世紀的系統中，一切科学，从天文学到生物学，总是涉及种或类的，而这些种或类凭借固定的本性各自永恒不变，彼此永远分隔，形成它們內在的本质或“实有”。

其他形式的知識，如感知和意见，也是凭借于它們的內在的实有的本性的。或者說得比較謹严一点，它們是凭借于标志它們的那种实有的不可改变和不能矫正的片面的和有缺陷的本性。因为在由于固有本质形式所构成的固定而永恒的种类以外还有变化着的事物；事物是有发生和死亡的。变更、改动、变化都是不稳定性和无恒常性的事实証明。而这些又轉过来从全面的意义讲来是实有欠缺的証明。因为这个自满和自足的实有有所欠缺或缺乏，所以有些事物是变化无常的，一会儿是这一事物，一会儿又是另一事物了。缺乏固有本性或本质就等于依賴于外在的环境，而这种对外在事物依賴的情况便表现在它們的可变化性中。用古典的名辞来說，科学所涉及的是“形

式因”，即使得事物成为它們现在这个样子的固有本性。感觉知識和意见是較低級形式的知識，因为它們所涉及的事物从它們的本性上讲来就是变化无常的，因而对它們的知識本身也是不稳定的和游移不定的——如所触及、听到、看到的事物的事例那样。

根据现代的科学看来，在古代的体系中被貶低为次要地位的东西，即“动力因”和“物质因”构成了自然科学唯一合适的题材，而在科学革命发生以前这个时期之所以在科学上荒蕪的原因，就是因为人們接受这样一种见解，认为本质的形式或本性是科学的题材。关于这一事实我們沒有必要加以詳細的論述了。按照古代主张的說法，一方面是感觉知識的題材，而另一方面是科学的題材，而在这两者之間相隔有一道不可逾越的鴻沟，而这道鴻沟之所以不可逾越，是因为这种区别是宇宙論上和本体論上的——由于所包括的題材的“实有”本身的緣故。在现在构成科学的东西中，这种差别是在方法論上的。因为这是由于探究的方法而不是固有本性的緣故。从潜伏的方面讲来，感觉和意见的題材就是在构成中的科学；它們是科学的原始材料。探究的程序和技巧不断的成熟将会把这些材料轉变成为科学知識。在另一方面，在科学的題材中沒有任何东西是永恒不变而不随着探究程序中效能的发展而不断改进的。

科学革命使得科学走向了稳步前进和不断丰满的道路。而这种科学革命是和用“凭借艺术”所获得的知識代替了“凭借自然”（即“凭借本性”——譯者）所取得的知識相联系着的。这种联系并不遙远，也不奥妙。艺术是关系到生产、发生、行动和做作等方面的。所以它們是属于古典体系中变易的事物的領域之內的，而且按照这个体系看来，在这个領域里面科学知識是不可能的。按照现在科学行为和它的結論讲来，科学包括着关于变化的条理的知識。这个事实标志着完全脱离了古典的见解，但是它本身还不足以說明为什么要把科学知識称为一种艺术。虽然这个事实为証实科学知識就是一种艺术提供了必要的条件，但是它仍然不足以說明这个問題，因为它完全打破了原来在科学題材与艺术題材之間划分一道固定而不可逾越的界

緩的根据。因为它把科学和变化联系起来了。为了使我們把科学归于艺术的根据更加完备一些，我們要考虑到这个事实：任何事例是否具有科学地位，这要看是否有从实验中产生的事实。现在科学乃是按照一个計划或設計审愼周詳地进行操作的結果，而这种計划或設計具有一种作业假設的特性。一个計划或設計的价值或有效性，和在任何艺术的事例中一样，是用按照它进行操作时所得到的后果来加以检驗的。在任何工艺的事例中，能否产生有关的和有效的后果，这要依赖我們使用人工設計的仪器用具的情况，而这些仪器用具是我們执行計划的手段；而計划指导我們从事操作。这个事实也把科学同化于界說艺术的条件之中了。

（二）

"自然"(nature)一詞有許多的意义；这是大家都熟悉的事情。其中的一个意义适才我們已經談过了。按照这种看法，所研究的事物，例如燃烧、电力等等的性质(nature)就是科学概括的題材。我們仍然从这个意义上表达某些事物的"性质"，不过我想使用的次数比較少些了。但是当我們从这个意义上去使用它的时候它的意义和古典体系所使用的同一字眼所表达的意义根本不同了。它已不再是指使事实成为事实的这种固定的和固有的本质或"实有"而言。反之，它的意思是指一連串联系着的变化的条理，而且我們发现这种条理在理解和处理特殊的变化时具有丰富的实效。这个差别是根本的。①

"自然"的另一个意思是属于宇宙論方面的。这个字眼用来表示这个世界、这个宇宙，表示作为实际的和潜伏的知識与探究題材的整个事实总体。关于"自然"的这个意义，古代哲学較之现代哲学的一般主旨有着一个重要的优越之处。因为现代哲学虽然在排除宇宙論

① 我可以順便地声明一句，对于一个事物的"性质"的这个旧的意义在现在的道德和社会問題的討論中仍然还流行着，而且这个事实可以說明在这些領域內探究工作还继續停滞不前的情况。

上的差别或实有种类上的差别、在永恒与变化之間的差别上和实际的科学实践是一致的，但是不幸它用了另一种同样固定的差别来代替这种差别，而那种差别就是假定在实有的主观秩序和它的客观秩序之間的差别。① “不幸地”一詞事实上是一个太温和和中立的字眼。因为实际的結果是建立了一个能知的中心和主体以与作为所知的“自然”相对抗。所以“能知者”实际上变成了自然以外的东西。从历史上看来，这种情况是可以解释的。因为按照希腊的解释，心灵在它的感知和理性活动这两方面都是自然事实的最高表现或最終目的，而按照中世紀的解释（现代理論是从这种解释中生长出来的但沒有脫去它的主要教义），灵魂和心灵具有了明确的超自然的特征。这些特征以一种在一定程度上有所減弱的形式重新出现于现代哲学的这种在自然之外的能知“主体”，与作为“客体”的自然世界相对抗。

为了使得所討論的問題的各项内容陈述得完备一些，我們还有必要注意与“艺术”或“人为的”相反的“自然”或“自然的”意义。因为从自然在宇宙論上的意义讲来，莎士比亚大致曾經說过这样一句話，自然并不因为有了手段而变得好了一些，但是那种手段却是由自然所創造出来的；从适才所說的这个第三种意义讲来，科学明确地和毫无爭論地是属于艺术方面而不是属于自然方面的事体。

如果我們在我們面前呈现一幅天文台或物理实驗室的图画，我們就最容易抓住这一句話的意义了。而且我們还要在这幅图画里把收集图书杂志的作用也包括在内，因为它們和从事于科学的其他工具具有最密切和最有生命力的工作联系。因为印刷品能够把原来仅仅局限于直接知觉的材料和那些在空間和时間上天地广闊的题材联系起来。因为只有和书本材料融合在一起，那些直接呈现出来的东西才具有科学上的地位，而且只有和直接呈现出来的材料融合在一起，书本材料才不再是“理論的”（从那个字眼的假設意义来讲）。因

① 实际上的同义語还有“心理的”和“物理的”秩序，“个人的”和“非个人的”。人們认为在它們具有固有的素材或题材方面是彼此分隔对立的。

为只有当这种从文化上传递下来的程度很深、范围很广的材料不断地通过直接实驗观察所提供的此时此地的材料加以支持、刷新和检驗的时候，这种书本材料才变成了可靠的科学的一个証实的部分。

科学无論在方法方面还是在結論方面都是一种艺术。为了使这一陈述說得完备一点我們还要加上另一条限定。因为从某种意义上讲来，任何形式的知識都是有关于艺术的事情。因为一切的知識，（即使那种最粗浅的，例如为低等有机物所具有的知識）都表达了一种选擇与整理材料的技巧以有助于維持生命的过程和活动。至少一切动物都知道怎样借助于机体的結构和生理的过程在外表皮条件的联系之下去做这一类的事情。这样的說法并不是一种比喻。于是当我們說，科学，不同于其他方式的知識，乃是一种艺术时，“艺术”一詞是具有一种有区别性的特性的。在其他方式的知識中构成艺术或技巧的活动乃是一种寻求活动（search）而现在这种寻求的活动在科学中則发展成为再寻求（Re-Search）了。

对构成科学知識的艺术，我們还有一个具体的限定，即它是依賴于在机体以外的，人工設計的仪器和工具的。我們可以說科学革命的开始时研究者們就从工艺中借用了仪器和过程而利用它們作为求得可靠的科学材料的手段。透鏡的使用本身就几乎足以促进天文科学的革命化了。当我們回顾一下过去时，我們就注意到：早年大量的知識事实上是通过从事于工业艺术和商业艺术而获得的。人們在认为一切这一类的知識都是內在低下的主张中把工匠（在这一阶級中包括有雕刻家、建筑家、画家、音乐家，事实上包括除了用文字的生产者以外的一切生产者）在社会上低賤地位“理性化”了。最好的也只是用一种輕視的意思来說它是属于“經驗方面的”。从根本上看来，科学革命就是从“經驗的东西”向着实驗的东西轉变。从历史上讲来，人們之所以获得这样的轉变，这是因为他們采用了工业中用来获得“物质的”目的的設計和过程，而他們則是为了获得科学的知識——此地所謂“物质的”一詞的意义是指手工的和卑賤的物质而言的。这时候自然知識借助于工业技巧而向前进展着。在这样一个时期以后

科学便进入了一个既稳步而又不断加速发展的时期，在这个时期内它自己审慎周詳地来发明这样的仪器。为了标志出科学这种艺术的这个具有区别性的因素，我将使用“技术”(technology)一詞。[①]

由于技术的緣故，在生产艺术与科学之間已經建立了一种循环的关系。我們已經說过，现在所从事的科学依赖于对过去的仪器和过程的使用，而过去的这些仪器和过程一度曾經仅限于“功利的”和“实用的”目的，而且人們从社会上和从道德上认为这种目的是具有一种从属的和“低下的”地位的。在另一方面，在艺术回过头来应用科学的运动之前，生产是一种常规之事。它的特点是模仿和按照原有的模型和惯例办事。革新和发明是偶然的而不是系統的。科学結論和方法的应用使生产从这种状态中解脫了出来，——而对于这种状态我們却有理由以一种輕視的意义称之为“經驗的”。由于在生产艺术中吸收了科学的方法和結論，这些生产艺术便变成“有理性的”了(“有理性的”一詞是在一种頌扬的意义之下使用的)。“生产的理性化”这一短語陈述了一件事实。的确，我們可以說，科学与其他技术之間的差别并不是內在的。它是依赖于科学与工业两者之外的文化条件的。如果不是由于这些条件对它所施加的影响，它們之間的差别就会仅仅是因袭的，乃至是属于口头上的。但是只要当某些技术不是为了增进公共福利而是为了个人私利而进行的时候，“唯物主义”这个污名还会继續和工业技术联系在一起来，而“唯心主义”这个光荣的名称就会为产生知識的那种技术所独占——如果那种知識是純粹的(即按照古典的见解不为“实际的”使用所沾污的)，那么情况就尤其如此。

---

① 虽然有許多作者已經提出与这个见解有关的事实，但是我认为艾尔斯博士(Dr. Clarence Ayres)是明白地把科学称为一种技术方式的第一个人。如果我和我所提出的关于科学知識的独特性质的见解联系起来而系統地使用“技术”一詞而不使用“工具主义”一詞我大概会避免掉大量的誤解。

（三）

在上述討論的背后有一些根本的原則，这些原則可以使我們在研究关于认識論中所提出的許多問題中获得有价值的教訓。其中的一个原則也許是浮在表面上最明白的一个。它說原来人們假定：分类和区分是属于认識和知識所固有的和內在的，而事实上这种分类和区分是由于历史的（因而是有时間性的和地方性的）社会文化条件的緣故。古典哲学传統中在"理論的"和"实践的"知識之間划上一条严格的界綫，这在性质上是任意的和不相干的。这个事实我在过去的著作中有过較长的討論。有一种见解說科学知識的固有題材是永恒不变的，而在"理論的"和"实践的"知識之間所假定的这条鴻沟事实上就是这个见解在邏輯上的必然結論。把科学同变化联系起来，把科学方法同变化的实驗生产联系起来，便推翻了这个主张。古代和中世紀的科学把普通观察的材料当做"既是如此的"，即在一种现成的状况之下"自然地"成块成堆地出现的。在采用实驗方法之前自然知識之所以貧乏的原因大部分可以归之于这个事实。結果，对自然知識唯一能用的研究方法是属于辯証性质的。

另一点在表面上并不这样明显的是：以科学行为与結論为基础的认識論完全排除了那种在感觉知識和理性知識之間所假定存在的固定的差别。知識的感觉方面严格讲来乃是一个方面。在为了某些特别的目的所进行的理智分析中它是可以区别出来的。但是它不是象长久以来被人认为的那样一种特别的知識，也不是知識中一个分隔的組成部分。知識在广泛的空間的和时間的事实范围內可以无限地加以推广，但它的立脚点和集中点是在此地此时。感觉知識就是知識系統的这一个方面。沒有这一类被証实的立脚点，任何系統，无論在它的內在的一貫性是組織得如何严密的，都只是"理論的"，即"假設的"而已。另一方面，知識的理性方面是由于一个现成的知識体系所組成的，这个现成的知識体系乃是由于过去的探究所組成和組織起来的，是可以沟通的，所以它可以应用于进一步探究的結果，而旧

的系統則是通过进一步的探究来加以糾正和扩展的。

在这些特别事情背后的原則是：一个认識的理論的合适的題材是一定时期所认知的事实，但是当然在这里有一个附带的条件：即构成这个知識体系的程序本身也是它的一个統一部分。这是关于一个合适的认識論的基础的见解。还有一种"认識論上的"理論认为：任何題材都不配称为知識，除非已經显示出来它滿足了在有任何知識之前，并独立于在具体求得知識的探究进程中所达到的任何結論之外所設置的条件。上一见解与这一见解是公开反对的。这两个假設是完全对立的。这一点可以从下面的考虑中得到断定。根据第一个假設的說法，当題材为探究的方法，为检驗、証实和系統的整理或組織这些事实上在科学中所进行的工作所决定的时候，这种題材便有权被称为知識。根据另一个假設的說法，先在条件应用于任何一种事例之中，无論是好的、坏的和不好不坏的。所以它和实际的研究、检驗和証实的事实是属于完全不同的一种秩序之中的。只有实际的研究、检驗和証实的事实才能保証在实际事例中从頌扬的意义上去使用"知識"这个名称。

于是从邏輯的观点看来，这种认識論上的研究方法不可避免地最后达到了康德式的这样一个問題：究竟(ueberhaupt)知識是怎样可能的？如果所提出的問題是論及所研究的其他題材的"可能性"，那么所研究的題材的存在便是出发点。例如关于癌症的可能性的問題，我們只要指出癌症的存在就够了；关于它的可能性的問題就只是一种现实性的特别条件問題了。只有在知識这个事例中，人們才认为它的"可能性"的問題乃是把现实性置于完全怀疑状态之中，一直到他們规定了一些普遍的先在条件而且要它們得到满足之时的这样一个問題。

例如在癌症这个事例中，可能性的問題的意思是說，我們的知識仍然处于一种怀疑的和不稳定的状态之中而探求的工作就是去发现产生問題的这些事实所特有的特性，条件和后果。然而十分奇怪的，(奇怪，如果把它脱离了历史文化事实的說明的話)是有这样一种武

断而矛盾的假設，认为在有任何特殊的知識事例之前就已經有了关于知識的条件的知識的存在而且前者是为后者所制約的，而且却有人把这种假設自称为一种批判性的认識論！

（四）

我不想再进一步討論这个矛盾。我只要說一說下面的这一点就够了。如果我們用知識的事实去考察这个問題，而不用哲学史同其他文化事情孤立起来之后所提出的名辞去考察这个問題，我們对于这种矛盾的情况就将会是很明白的了。有些认識論假定要满足先在条件，而且关于这些条件方面特别还有"主观一客观"的公式。我愿意建議說明一下一般地产生这种认識論上的假設的历史文化条件。其中有一个有影响的因素就是在发生科学革命的时候所存在的条件。这些条件是一些有反抗性的条件，它們不仅反对长期为人們所接受的学术主张，而且反对习俗和制度，这些习俗和制度传递这些主张，并从它們自己的內容以外去支持这些主张。由于从心理学上看来合适而事实上并不如此的原因，人們便认为可以把"社会的"一詞用于在制度上已經建立起来并且因而产生了权威的那种东西上。在这个基础上，"个人的"这个形容詞便指标志着脫离了传統和现有制度的那种东西（特别是指这种脫离的情况是属于对传統和习俗的正当权威进行反抗和挑战的性质的时候）。

在现代科学新兴的时代充分地和显著地出现了这些条件。每一本关于哲学史的书籍都論及这一事实：在十五世紀和以后几个世紀的哲学文献中突出地有一些論著、短文、小册子，討論着如果要实际上获得科学知識，就应該采取什么方法的問題。这些新冒險事业的消极一面就是明显地或隐蔽地对一切久已接受为科学的东西进行攻击。虽然不是公开的，但实际上这就是断言說：当时所接受的題材乃是一堆系統化了的錯誤和謬誤。对当时"科学"攻击所必需采取的激烈的新程序一致认为是属于方法方面的事情。当时"科学"之所以停滞不前而远不能达到它所固有的目标——了解自然，这是由于

习惯所使用和批准的方法的緣故。其他关于正确方法的文献也許并沒有用培根《新工具》中的字眼，更不用說贊同他的教訓了。但是当他們宣称有必要和传統的方法完全破裂并且頑强反对亚里士多德《工具論》的要旨时，他們和培根是一致的。

如果在这些文献中所表达出来的和在新天文学和"自然哲学"中所已經实践的这种抗議、反抗和革新运动只限于"科学"的专門的和孤立的內容方面，那就不会在实际中发生这种危机。构成所謂"科学与宗教（或神学）之爭"的事实就清楚地和令人信服地証明了这个革新、抗議和反抗的运动并不仅仅限于这一方面。这种新科学对一个稳定而公正的社会秩序的基础而言被认为是在道德上的异端，是一种有危险性的灾难。在大陆上，特別它被当做是对神圣既有权威的反叛。在一种較之所謂新教主义的宗教运动更为根本的方式之下，这个抗議反对在道德和宗教中既有的基础。当它的贊同者并沒有把这一点弄清楚的时候，它的反对者已經把它弄清楚了。

我們可以把这个問題用略微不同的言辞来加以陈述。在任何題材有权利被光荣地称为"知識"之前它要滿足主观—客观这个公式的各种条件。关于这个主客观公式的陈述，我們要把它和普通称为"个人主义"的这个政治的和經济的制度十分密切地联系起来加以考察。因为如我們所已經声明的，任何脫离那种为具有坚固权威的制度所体现和所支持的传統习惯的情况都被那些在教会和国家方面对旧形式的保卫者认为是"个人主义的"，意思就是說是非社会的和反社会的。只有在一个較晚的时候，当我們有可能从一个长时間的历史配景中而不是在立即当代一个短时期的拥挤破碎的配景中去考察事情的时候，我們才能够把所謂"个人主义"看作是具有"社会的"根源、內容和后果的，正如习俗与制度也是在变化的过程之中的一样。

象笛卡尔和柏克莱这样两位不相同的哲学家都把"我"或一个"自我"、一个个人的自我說成是知識的所在地和中介者。这个事实在这个文化情境中就不仅具有偶然的意义了。这样論及一个"自我"的情况是这种新輿論风尙的証明，它有着特別重要的意义，正因为还

沒有人企图为它进行辯护。人們认为这是明白的事情，无需乎为它进行辯論。这种把"自我"說成是知識的所在地的情况是康德用"超驗的自我"說明知識条件这种所謂批判性的尝試的先驅，而康德的这种尝試又是在休謨已經証明"經驗的"自我具有作为可靠知識的根源和中介的这种还不十分可靠的特性以后的事情。

如果我們采取习惯的途径把表现在历史现象中的哲学（历史现象是这些哲学的实现）同其他的社会文化事实孤立开来，如果我們把哲学史当作是只用标明哲学标签的文献中的名辞就能理解的东西，那么我們就要把现代哲学突出的特征当作是一种在訴之于"感觉經驗"，把它当作是最后权威的主张和訴之于直觉与理性的理論之間的冲突，而且人們认为这种冲突在康德的所謂"先驗的"和"后天的"之間的調和中得到了解决。当我們把这些哲学置于它們的文化背景之中时，我們就能够看出它們是同一个运动中的伙伴，这两个学派都在反抗传統的科学，反对它的方法、前提和結論，同时也都在追求一个新的、不同的关于理智的和道德的权威的中心。在这两个学派之間的确有着重要的差别。但是当我們从历史上去看这些差别时，它們看来就是强調上不同的差别，一个学派傾向于文化制度的保守的一面，而另一个学派則傾向于进步的或激进的一面。

新科学表现为首創、发明、进取和独立于习俗之外（因为习俗在获得科学知識中起着歪曲和迷惑的作用而不是促进的作用）这些方面是产生主观和客观这个公式陈述的必要条件，但是它們还远不是它的充足条件。根本的传統还毫无疑問的持續着，它控制着人們对其他习惯的抗議。中世紀的制度集中在信仰有一个非物质的灵魂或精神上。这种信仰并不是分隔的一个項目。它滲透在生活的每一个方面。人类的堕落、贖罪、灵魂，是祸是福的永恒命运全面控制着人們关于宇宙和人类的創生与历史的普遍信仰。信仰灵魂远不仅是一个理智的教义而且强烈的情緒和人类所可能具有的最深刻和最生动的影象都集中在这种信仰上面。管理灵魂事业的教会实际上就是这个时期占統治地位的教育和政治制度。

还俗运动逐渐贬低了教会垄断权威的地位。虽然人們对于自然的兴趣还没有替代超自然的兴趣，但是他們却傾向于把超自然的兴趣从中心地位挤到边沿的地位上去了。但是超自然的事件在道德的和宗教的事务中仍然保有这样的力量，以致在科学的事实正在开辟一条自然的通道之后认識論还走着道德和宗教所走的道路。这一条迂回的通道，由于习惯势力的关系似乎比任何为科学的事实所指出的道路看来还較为“自然”一些。于是便开始在知識事实和认識論理論之間有了一条巨大的裂痕，成为现代哲学的标志。

不管有怎样的反抗和革新，人們把灵魂当作是能知的主体的这个信仰是十分强烈地影响着人們形成认識論时的态度，因而如果这种信仰的具体有效性所依賴的制度沒有經过明确的破坏，上述那种影响势力是不能够消逝的。

基督教关于灵魂的主张中有一方面在中世紀占統治地位的制度中是隐蔽着的。然而反抗和革新足以促使基督教教义的这一方面能够被明白地和强調地陈述出来。这一个方面就是說犯罪、贖罪、受罰和报应的主体是具有个人性质或单一性质的。新教主义坚持要把基督教教义的这一方面放在宗教事务中的明显的和中心的地位。关心新科学的作者們在他們所发表的认識論中也进行了类似的工作。旧信仰对于那些对神学方面最不关心的事情上的影响势力表现为坚持相信有一个非物质的心灵、意識或任何作为知識所在地和中介者的东西。新科学是具有根本性的反抗和革新的，但是上述信仰对于这种新科学仍有影响，这种影响表现为它把“个人”当作是正常知識的主体和中介，而这些“个人”是已經从习俗传統的那种堕落的和垂死的影响中解放了出来的。即使在今天那些在口头上否认心灵和意識是认識的器官的人們已經用一个有机体或用这个有机体的神經系統代替了心灵和意識；他們认为这种有机体或有机体的神經系統和自然界的其余部分（包括传递和交流的文化在内）是孤立分隔的，而这种孤立分隔的情况远不仅是中世紀灵魂所有的那种单独孤立的情况的回忆而已。

过去曾經一度有人认为把灵魂当作是知識的所在地的說法是重要的，而这种重要性已經在逐漸地減少和衰落之中。但是如果我們要想适当地排除上述那种情况，光提出这种不可否认的但仍是反面的事实还是不够的。在人們能够完全排除上述那种情况之前，科学的新运动，根据它自己的方法和結論，对于自然事实有关生命和人类历史的这些方面还应該要获得正面的胜利。仅仅在近一百年的时間內（事实上比这还少一些），生物学、文化人类学和历史，特别是关于“物种”方面的历史这类科学已經发展到了这样一个阶段，把人类和他的业績完完全全置于自然界以內了。因而这些科学提供了許多具体而証实的正面事实，使得我們有可能和有这种絕对的要求来形成这样一个系統的认識論，在这个认識論中正象科学的事实是一个认識論的有关題材一样，我們把关于知識的事实也具体指定出来或加以描述并把它組織起来。只有这样，关于我們知識系統的事实和那些关于认識論的事实才会协調一致起来，而目前在它們之間的这种显著的分裂就会消逝。

七

心灵是怎样被认知的?

(1942)

凡对哲学感兴趣的人們都將同意:"心灵和心理的东西是什么?"是一个重要的問題。虽然他們所达到的結論是大不相同的，但是对于这一点他們却是同意的。关于这个題目的一些最近的討論使我想到，提出怎样研究心灵性质的問題——即如何能够认知心理的东西的性质的方法問題，也許是为大家所乐意的。即使把研究这个問題作为一时权宜的手段，这也是为大家所合意的。当我提出这个建議时，我并不想建議对于知識的可能性的問題进行认識論上的探究;我只想研究一下使用方法的一般問題，正如一个人在研究任何一种題材时会提出哪种探究的方法最为有效的这个問題一样。

提出关于认識方法的問題可以帮助我們解释现有关于心理性质的见解中的一些分歧。因为有些关于心理的性质的主张依賴于这样一个实质上的假設，即认为唯一合适的方法就是內省法。这里內省一詞所具有的意义完全不同于观察所具有的意义。观察是和除了"心理的东西"以外的一切东西联系着的。

"內省"一詞早年还有一个意义，而这个意义暗示出还有另外一种可能的方法以及关于这另一方法的特点。因为它原来是用来作为视察、检驗、洞察的同义語，而通常使用这个字眼的时候人們有这样一种了解，即所洞察的东西就是一个人自己在道德上的行为。无疑地，所洞察的就是一个人自己的行为这一事实对于这个字眼发展成为后来的那种意义，即用它来代表所謂对心灵或意識的一种直接的和直觉的认識动作，是起着一定的作用的。但是这个字眼的早期的

意义和后来的意义是有严格区别的。我們所做的动作是具有道德特性的而对这种动作的道德特性进行审慎周密的研究（这是第一种用法所指出的）就明确地意味着說：当人們正在做这些动作的时候，这些动作的道德特性还沒有恰当地为人們所认識到，而只是一些要求反省检驗的东西。①

在古代和中世紀的知識中有一个公认的准則，认为确定性是充分有权被称为知識的这种东西所具有的一种本质特性，而所推論出来的結論之所以具有知識的地位，这是因为它們是从一些直接地和自明地被知为眞理的前提通过內在必然的眞实程序所演化出来的。过去有一些特別的命題，它們被认为是最后的根本眞理，而且是証明一切其他科学眞理的眞实性时所依賴的前提。现代的物理科学已經破坏了这些特別命題的基础。然而确定性和知識之間具有內在联系的这个准則则仍然继續保持着。人們曾經訴之于意識的直接事实或"心理的"事实以提供他們认为所需要的那种不可动搖的和无可怀疑的根本眞理；如果沒有这种眞理，推論其他眞实的命題便是不可能的。这一点是现代思想史中大家所熟悉的。我們可以叙述一个有趣的事例。希腊和中世紀哲学都共同相信数学定义和公理是自明的眞理，而早期现代哲学也保持着这个信仰。但是物理科学的变化不能提供邏輯的証据証明从数学上讲来是自明的眞理可以有效地应用到物理的现象上来。所以有必要在"意識"或"心灵"中去发现某种完全确定的东西，以坚定地保証能够进行这样的应用。（例如笛卡尔和康德有許多其他的不同，但在这一方面是相同的。）

桑塔亚那(Santayana)曾經談过在认知一件事物和由于完全占有它而变成了它（把认知似乎当作是吃东西这一类事情）之間是有差

① 也許值得我們注意，在"良心"("conscience")和意識("consciousness")的含义也曾有过类似的变化。"Con-Scious"和"conscire"原来的意思是"同別人一块儿认識"，而同別人去认識和自己去认識都同样是合适的表达方法。"自我去认識"无疑地是指私有的，不为別人所共有的知識而言。但是它的意思并不是說，去认識某一种內在地私有的东西。

别的。喜欢引用桑塔亚那这句話的人們和那些接受那个原则的人們不顾桑塔亚那是否贊成，将会觉察到人們在认知"心理的"东西时所运用的各种方法是十分不同的。因为如果人們相信他們能够直接地和确定地认知心理的东西，他們就要承认这样一种认識論上的主张，即在心理方面存在和被认知就是同一回事情。在我們认知其他一切事物时，也許还需要通过一定程度長期的探究，利用形成假設和进行实驗观察，以进行間接的研究。但是在心理方面，人們便认为所认知的对象或事情都是自我揭示、自我暴露的，占有它們就是认識它們。

这种主张是有辯証法上的困难的。如果不和其他的題材进行比較和对照，我怎样知道有关的这个特殊的对象或事情是心理的呢？如果"心理的"或"意識"这类字眼所指的那种事情是十分独特，以致不能与其他的任何东西加以識別和鑒別，那么所謂"心理的"或"意識"这类字眼又有什么可能的意义呢？我不想把这种辯証法上的困难继續下去。我提出这一点辯証法上的困难，是为了喚起大家注意：在认識任何东西的时候我們总是要通过比較和区别的手續发现它和别的东西的联系从而把它們联系起来。人們时常忽视了在认識心灵和心理的东西的性质时所运用的这种对照的方法。因而我們有理由提出本章要想专述的这个問題。

时常大致有这样一种說法：特殊的、个別的、独特的东西是不能被认知的。这句話如果不加以进一步的說明，还是模糊不清的。它的意思也許是說，当它是特殊的时候，它是不能被认知的，或者是說它在任何情况之下都是不能被认知的。有一种见解，认为知識包括有用构成一个类的一些联系着的特征所进行的描述。上两种意义中的第一种意义是和这种见解一致的。在这种意义之下，为我們所享有的以及和心理事物的知識有关的这些直接性质和任何在特殊情况之下所发生的事情所具有的直接性质是相同的。① 因为有些事情当它們在被我們所认知时为我們称为如火烛、发热、战斗或另一个普通名詞。这些事情在它們直接发生的时候乃是特殊的。当它們直接发生的时候它們和其他发生的事情之間从它們的特殊性上讲来并沒有

共同的特征。如果我們觉察到一件事情，如一个莱布尼兹的单子，我們就能够說这件事情之所由觉察的性质乃是私有的；“私有的”一詞在这里用作“特殊的”一詞的同义語。如果我們把同样的邏輯方法用来說明对“心理的东西”的直接的和直觉的自我知識的主张，于是我們就能够說，一件事情是在认識它自己的性质，而且是能够认知它“自己的”状态和过程的唯一存在的东西。

我們之所以詳述事物所具有的这种絫贅想象的素质，是为了要唤起大家注意：当每一件事情特殊发生的时候在占有它和认知它（或被认知）之間是有差别的。例如，当我們說：我的牙痛是私有的，是直接为我所认知的而且是别的任何其他的人所不能认知的时候，在这句話里面只有一个因素是能以經过經驗証实的。而那个因素是和“认知”毫无关系的。可以証实的这件事实是：你有牙痛的这种状态和我有牙痛的这种状态是完全不同的两回事情。但是这并不是說，你知道你所有的那种状态是一种牙痛和别人知道这是牙痛这两者之間有任何的差別。事实上，关于牙痛的性质，特别的地位和这次牙痛的其他特征等等，这位牙医生大概比那个有牙痛的人还知道得清楚些。而且这种状态为我所私有的情况似乎是依賴于物理的条件而不是由于它的性质中有任何內在的东西使之如此。我們有良好的根據相信，如果我們的技术有了进一步的发展，神經移植可以使我們感觉到有牙痛而它的直接地位却在你的头部的下顎——正象通过无綫电收音机我們听见了一个来自十分遙远地方的声音。

总之，确有如享受和痛苦这类事情，它們从发生的情况上讲来是私有的。有人說认識这些事情的方法和我們认知声音、顏色等等的方法是完全不同的。这种說法似乎是以一种认識論的理論为根据所作出的一种断言，而沒有与这种情况特別有关的任何証据。而且当

---

① 显然，“心理的”和“心灵”是指一类而言。这个特性和“心理的”与“心灵”的所謂独特性是不一致的，其中还包含有辯証上的困难。在这一点上我已經放过了对它的討論，因为它大概是上述困难的另一种形式——即如果不和别的事物进行比較和鉴别就难以认知心理的东西。

我們說：享受和痛苦从它們的发生情况讲来是私有的时候，我們似乎是在描述一件社会的事实——正象一个悭吝人享有和滿心欢喜地看着私有的一堆金子一样。我最近讀到一本书，其中我看到下面的一句話：“这个私人通过投下了私自的一票私自表达了他的意志。”我們无需任何証据就可以指明那种投下私自的或秘密的一票的資格乃是一件为公众所决定的事情而且这种安排也是在社会上受欢迎的。只有当上面引用的这句句子里所說的这个“私人”已經滿足了在年龄、公民資格、登記等为公众所决定的条件时，他才有資格投下一票。同样，在商业中强調“私人的首創性”，这也是一种社会制度的标志，因为有些人們由于所謂对社会有利益的理由而支持着这种办法。我們甚至能够进一步說，承认享受和痛苦是私有的情况的重要意义也是一件有关社会道德的事情。因为毋宁說它是随同超越于种族和信条限制以外的人道主义和博爱主义最近发展中的一种副产品。至于这种錯誤地把占有轉变为一种独特的认識方式的主张，我們可以說它是政治上和經济上的一种“个人主义”运动的混乱产物。

对我所說的这些話，有人反駁說，它完全忽視了所謂熟識(acquaintance)这一基本的知識方式。然而我的論据远未曾忽視熟識这一事实。我在别的地方曾經談过了关于熟識与认識如何適應地、主动地去反应一件事情之間的密切联系；如熟悉一种外国語或熟識艾克伯里(John F. Exbury)。在这里我将不重复这一点。此地我只要指出在“熟識—知識”(acquaintance-Knowledge)和所謂科学的或哲学的知識之間的差别，就够了。在人类具有任何接近于现在被我們认为是科学知識的东西很久以前，他們就十分熟識酷热严寒、各种疾病、岩石和动植物了。如在希腊和中世紀“科学”中的事例所証明的，认为科学知識和熟識是属于同一个种类的这种信仰使得实际的科学在几世紀之間仍然保持着幼稚状态。我个人怀疑如果一个人不通过比較和鉴别这些活动的手段，超越于他直接所享有的东西之外，并給与它們以一个一般的或公共的地位，他对于他所享受和所經过的事物能不能比他对牛乳、橡树或邻人更加熟識一些。但是我所提出的

在熟識与对于能够在哲学或心理学中获得承认的心理的东西的认識之間是有差别的这一論点是和我的这种信仰独立无关的。

有一种关于心灵性质的理論，它的有效性依賴于一种假設：认为有一种特别的认識方式，它只能认識某一种特殊的对象而不能认識其他的任何东西。如果不是由于流行着一种特别类型的认識論的話，我相信人們对于这种理論会予以高度的怀疑。由于流行着一种特别类型的认識論，人們便采取了一种循环論証的特殊方式来应付先在的那种怀疑。实际上他們說心灵具有一种特别的、非常特别的性质，所以它要求通过同样一种特别的、独特的程序去认知它。然而为什么心灵具有这种完全独特的性质的这种主张又是依賴于它被认識的方法完全不同的这种假設的。这样的論証是并不十分使人信服的。

如果我們认識所謂心理的东西这种现象的性质的方法和我們认識其他直接呈现出来的独特的性质(如这个酸、这个冷、这个紅)的方法是一样的，那么"心理的东西"就和那些絲毫不用任何中介就被认知的东西完全站在相反的一端了。科学地去认識紅色是什么，广泛的知識領域，实事的和理論的知識，是一个必要的条件。关于光的性质我們已經得到了經过审慎检驗的观念，而在这些观念中我們发现有經过检驗的关于电磁的理論。我无需再列举具体事例来說明：在經驗中直接享有的特殊性质的知識是具有關係性质的这个論点。虽然我现在所关心的并不是陈述心理的东西具有那些区别性的特征，我还不妨建議說，为了发现心灵的性质，我們可以从生物学中对于行为所达到的最好的結論开始，然后利用构成文化的各种复杂条件(包括交通和語言)在这类行为中所产生的各种变化的知識。

刘易士(C. I. Lewis)，在他的《关于心灵的几点邏輯上的考虑》①一文中，使用"行为的[行为主义的]和[或]脑的状态"这一短語至少有九次之多。因此，他把对心理的东西所作的行为的解释无論据地认为就是用脑去进行描述。所以我最好陈述一下，我在前一段

---

① 《哲学杂志》第38卷(1941)，第225—233頁。

中所用行为一詞，即使在生物学的水平上(而不論及行为是由文化所构成的这一点)所包括的內容远比“脑的事情”要广泛得多。的确，我看不出来我們怎样能够对于大脑行为作出合理的解释，除非我們把那一部分有限的行为方式本身同我們从最广泛的生物学的意义对行为所认知的整个体系联系起来加以決定——从这个最广泛的生物学的意义讲来，和环境条件的交互作用也包括在內。除了上述九次这类話以外，在一段話中刘易士論及“脑的事实或其他物理行为的事实。”虽然“或”字在此地用来表达一种选擇的情况而不是同义語，但“物理的”这个形容詞构成了仅仅为“行为主义派”所接受的行为方法的局限性；这些“行为主义派”使他們对于行为的解释服从于一些认識論上的思想。

我介紹以上这几段話，只是想要說明：如果要去认知心灵，不同于仅去享有心理的性质，我們必須涉及不是心灵的东西，也不属于心理的东西，而把直接发生的性质轉变成为一組事情之間的联系。我們在前几段中想要說明的关于方法的观念是指这样一种方法，如以上所指出的，它是站在和直接的和无可怀疑的直接知識的方法完全相反的一端的；后一种方法全盘地排除了反省与探究的需要。既然我所提出的是方法上的問題，在这里我将不談及，如果我們使用系統研究的方法，我們对于心灵的性质会得到什么結論。然而如果我們說我們已經获得了許多积极的結果，而这些結果远超过了本文任何地方所指出的，这将是恰当的。

八

现代哲学的客观主义-主观主义

(1941)

(一)

在他的《观念的历险》一书中，怀特海(Whitehead)写道："人們通常把古代希腊人的客观研究法和现代人的主观研究法相对比。……但是无論我們是古代人或现代人我們只能論及在某种意义下被經驗到的事物。"① 旣然我完全贊同这一句話，我所能作的唯一的注解是說它連带地駁斥了认为通过經驗进行研究事实上是主观的这样一种见解。怀特海还有一句話，我想把它当作一个借口，好象牧师利用經文一样，用来陈述我自己的几点意见。"古代人和现代人的区别是古代人問我們已經經驗到了什么，而现代人則問我們能够經驗到什么。"② 我想用一种不为怀特海的研究中所认可的方式来发展他在解释古代哲学和现代哲学的差别中在"已經被經驗到的东西"和"能被經驗到的东西"之間所作出的那种区别。事实上我所发展的內容和怀特海所要继續說的話是处于相反的方向的。为此，如果我說他对这种区别所提出的特殊解释，在他所作的論点限制以內，是取得我的全部同意的，我感觉到这句話是具有很大的局限性的。因为他所关心的是指出：經驗这个概念是怎样按照某些现代人在他們判断什么是能經驗的东西时所树立的标准而变狭小了。这种标准是存在的；它

① 《哲学杂志》第38卷(1941)，第287頁。

② 同上书，第288頁。

也具有有限制的后果。这些都是不能怀疑的。

如怀特海公正地說出的，这种限制是由于两种錯誤。"第一个錯誤是假定有几条明确的道路通往外在世界——即五种器官。这使人事先要假定：搜集資料的問題应該限制到：感觉器官活动所直接提供的是一些什么資料的問題。……第二个錯誤是事先假定检查經驗唯一的途径就是通过有意識的內省分析动作。"① 当我們把这句話一方面应用于洛克和休謨，另一方面应用于康德时，这是最眞实的了。結果便是使得經驗的領域受到了明确的限制，而且在我看来这种限制是带灾难性的。于是从事情的表面上看来，我所要提出的这个见解似乎是同事实相矛盾的。因为我想說的是：古代哲学是受着限制的，因为它不能冒然超越于通过被經驗到的事物所已經得到的一切成就以外("事物"一詞是指对象，也指活动和制度而言)，而现代經驗的范围却是广闊的，因为它經常关心到尙未实现的經驗的可能性，例如对于发明和发现有兴趣。結果，所能被經驗到的东西較之所已經被經驗到的东西所代表的东西要广泛些和自由些。

(二)

怀特海說，"能够被經驗到的东西"这个观念用来限制了經驗的領域。我承认这句話是公正的。但是这和我现在所提出的主张是有着一个不可否认的矛盾的。至于现代哲学家中經驗学派和先驗学派两方面实际所表达的关于經驗的见解，我不想来解除这个矛盾。我所想要指出的是：现代哲学的精神和方向是属于另一十分不同的种类的，因为它一心致力于打破固定的障碍、追求新奇、扩张、生长、过去尙未见到的潛能；总之，寻求一个开放的和"无限的"世界而不是希腊人的那样一个封閉的和有限的世界。如果这句話不能用来說明现代哲学的一般运动和隐含的意图，那么我們就会面临較之上述的矛

① 《哲学杂志》第38卷(1941)，第269頁和第290頁。下面这句話见第269頁："歪曲采取了这样一种形式，即經常依賴于感觉主义的活动，把它作为一切实驗活动的基础。"

盾要大得多的另一个矛盾：即在现代經驗的实际傾向和以此經驗为根据所已經产生的哲学之間的矛盾。

因此，我并不认为說明现代哲学家們在名义上对能被經驗到的东西所持的见解，是我的任务的一个必要的部分。同时，我不相信这个矛盾的现象象它在表面上所貌似的那样重大。现代哲学所一直关心的东西是超过于过去已被經驗到的东西范围以外的經驗的条件。这个事实使得现代哲学特别感觉到在承认和实现这些經驗条件时存在着有一定的障碍；即为过去的文化所产生的和为反映那种文化的哲学所制約着的种种障碍。为了他們自己未来的、可能扩张的利益，哲学家們不得不攻击阻碍着他們前进的那些信仰和习惯。为了进行他們的战斗，他們需要有一个标准和方法。总之，现代哲学的正面，即我所謂它的运动精神与方向的一面，就是要十分重视所应該做的反面工作。把經驗归結为直接观察到的材料，即归結为簡单的观念、印象、感觉資料而把这种經驗所核准的信仰当作就是有效的信仰。这对于进行破坏性的批評便是最现成的工具了。这种把經驗归結为直接观察的材料的情况和那种激发现代哲学家的正面信仰是各不相容的。但是现代哲学家們强烈地相信，只要把过去所遺留下来的障碍完全扫除干淨，經驗中所具有的力量就会推动人們前进。这种强烈的信仰使得他們看不见这种两不相容的情况了。对于“經驗”和“理性”这两方面的看法已經发生了革命。这較之明显地論及經驗的內容甚至更为有益。在古代哲学中經驗代表习惯和技巧，而这些习惯和技巧是首先經过在許多活动中把那些証明成功的活动选择出来，然后重复这些特殊的活动而获得的。經驗是一个有限制性的原則，而理性，对理性的洞察，则对获得的习惯所产生的限制起着解放的作用。培根和他的經驗的追随者采取了正相反的一种见解。当“理性的东西”同个人的經驗脫节的时候，理性在他們看来便是沒有生命的，第二手的。个人的“經驗”，不管人們給予它任何专門的定义，是走向活生生的实现的首創性的手段并为进入丰富新鮮的牧场提供了唯一的保証。經驗主义和自由主义是同盟者。生长、发展的可能性，

进步变化的理想化，无論正确地或錯誤地，都是和經驗的信仰联系着的。专門地讲来，或根据严格的形式邏輯讲来，心灵如白板或白紙，由“外在的”印象在上面进行书写的这种看法，应导致人类为被动傀儡的結論。实际上还是这样一种感觉占着統治地位：即如果人們能够避免了有阻碍性和有限制的传統和制度，第一手的經驗就会保証人們能够而且会向前进步。

（三）

如果我們用一种分析的方式来考虑希腊思想，我們无論如何都将相信，从它自己的立脚点看来，它不能被称为“客观的”。如果我們使用这个字眼，那是从我們自己现在的立脚点来看的；即把希腊思想和现代哲学主观主义傾向两者对比起来看的。然而，如果我們不有意識地区别宇宙論的和心理学的、“客观的”和“主观的”的差别，如果这种差别不是流行的，我們对于这种所謂主观主义的傾向便識别不出来。而这种区别显然在希腊思想中是沒有的。存在是被作为和变化相对立的，而后者包括有一种非存在或不完善的因素；永恒的、不变的和不朽的同暫时的是区别开的，而会死的模仿或影象同它們的原型是对立的。但最接近于现代这种主观与客观之分的情况乃是凭借于自然的东西和凭借于制度或約定的东西之間的区别。

和现代哲学对比起来我們眞地可以說古代哲学是朴素的，把这个字用来描述一种主观和客观尚未区分的情况。虽然朴素，由于沒有那种人为的强辯，暗示在研究中有一种新顯和直接的状态，我們可以从頌扬的意义上把“朴素的”这个字应用到希腊哲学上去。关于希腊的态度，如果“混合”一語不是暗示着有事先区别的意思（而在希腊态度中却正是沒有这样先在的区别），否則我們就能够說它是把我們现在区别开来的性质混合起来对待的。有些性质我們称为情緒的和意志的，因而把它們归之于个人的，而在希腊天才每一种特有的表达中他們都把这种性质附着于我們称为物质的和我們认为沒有这类性质的事物上去。按字面解释起来，原子論者是这句話的一个例外。但

是人們只要閱讀一下卢克莱茨(Lucretius)(或今天桑塔亚那)的东西和思考一下关于我們所知悉的德謨克利特(Democritus)的东西，他們就可以看得出来，这些希腊哲学家在宇宙論方面的兴趣，从现代的意义讲来，乃是一种道德上的兴趣而不是科学上的兴趣。在一切有影响的和有广泛信仰的古代宇宙論中，物理的世界都标志着有一些属于质的(qualitative)和目的論的特性，而这些特性已为现代物理学所排除。在排除这些特性之前，我們沒有理由把有生命的和无生命的；人类的和非人类的；"主观的"和"客观的"严格地对立起来。在用一般的宇宙論的性质来解释人类特性的問題上，一方面在柏拉图和亚里士多德之間而另一方面在柏拉图和德謨克利特之間是沒有任何差別的。

在上述反面的陈述中包括有一个正面的論点。有一种直接經驗的事物、主体；有一个世界人类在其中动作着、遭受着和享受着。就在这种事物之中希腊的哲学活动着和存在着。沒有特別的理由可以說他們的态度是物活論的，似乎他們首先把一定的性质鉴别开来，作为心理的和个人的东西，然后把它們投射到外在的和純物理的(按照我們的意义)世界中去。有一位当代的作者在批評象太勒(Tylor)、斯宾塞(Spencer)和兰格(Lang)等人所接受的物活論时曾經說过：

> 我們今天对于行为的二分法孤立成为两个类型了：一个类型指向事物，严格地遵循因果的順序；而一个类型指向个人，从爱情到操作，經历着全部路程。……把物活論当作是行为，就是指这一点；恰适地說，它仅仅是表达一种心理状态，它未曾在我們指向人的行为和指向物的行为之間加以区别，而是把整个領域置于同一个规程之下，按照我們学会怎样对待人类的格式去对待整个的外在世界。①

---

① 本尼迪克特(Ruth Benedict)："物活論"条，见«社会科学百科全书»第1卷，第66頁。在"行为"一詞上我为强調起见加了重点。

虽然哲学家們把这种习惯态度中所包括的东西加以精密化和系統化了，但是在它根本在道德上和性质上的含义上，他們却仍然原封未动地把这种习惯态度保持下来了。一直到我們所謂现代的物理科学这个类型建立起来之后，哲学除了用直接經驗材料的基本特性来描述这个世界以外，还另有其他选擇的途径嗎？如果我們沒有为今日物理科学在立脚点上所提供我們选擇的这一条途径，我們也就会“自然地”用目的論的和有性质的名辭去描述这个世界。任何其他的程序在我們看来都会是人为的和任意的。我近来讀到一位深受这种古典的希腊哲学的精神所感染的作者所写的一本书。当我讀这本书的时候我强烈地回想起这件事实。他一貫地用一种輕視的口吻論及“經驗哲学”。但是他自己对于“自然”的說明也是一貫地用道德上和詩詞上的語言所表达出来的，而这种言辭只适宜于直接在經驗中所呈现出来的“自然”，而不适宜于在物理学中所揭示給我們看的“自然”。

（四）

为了本文的目的，以上所述指出我們有必要在直接經驗的事物（如果日常經驗的意义可以推广到包括詩人和道德預言家的那种比較特别的經驗的話，我們可以把这种直接經驗的事物称为日常經驗）和某些别的东西之間加以区别。对于这种别的东西我們将給一个什么名称呢？它可以被称为物理的題材，意思是指物理科学的材料。但是这个名称只能把这个問題弄得明确些，而并未解决問題。而在这里我再回到关于这个特别討論的特别准則上来：这个准則就是說：“无論我們是古代人或现代人，我們只能涉及在某种意义之下被經驗到的事物。”从这个准則的立脚点看来，問題在于用一种被經驗到的事态去发现在物理題材和日常經驗的常識对象之間的联系。当直接經驗有一个特点，即人們相信它有无限扩张的可能性时，活动、享受和痛苦构成直接經驗的一部分，而对于这些活动、享受和痛苦所依賴的条件的关心也是这种經驗的一个統一的部分。此地所提出的假設是說：物理的題材在它自己独有的性质中代表着直接經驗中我們享

有和避开事物时所依赖的那些条件。除了深入它們所依賴的条件的方法外，还可以設想其他超出直接經驗的事物以外的什么方法嗎？

众所周知，控制特殊事情发生（无論是产生它們或是防止它們）的唯一方法是去认識它們的联系。也是众所周知的，现代科学，不同于古代科学，致力于确定这样的条件而和这些条件的发现連带着創造了各种的技术，而且通过这些技术，被經驗到的和可經驗到的事物的范围已經无限地扩大了。每一个研究哲学的人都知道，希腊哲学把用"动力因"（efficient causation）去解释事物的办法从属于用"形式因"和"目的因"（formal and final cause）去解释事物的办法。換言之，它关心于用定义和分类的方法去陈述事物是什么和（用它們所服务的目的去說明）它們为什么是如此的，而不关心它們是怎样存在的这个十分从属的問題。因为人們已經习惯于把哲学史同哲学理論所由产生的文化状态孤立起来看待，他們还不能把这件不可否认的事实和产生与防止特殊对象的技术当时尚不存在的这一事实联系起来。至少当时的技术还沒有超出艺术和工艺的范围，而这种艺术和工艺无論如何还是过去經驗的产物或过去一直所已經經驗到的东西的产物，而不是科学洞察的产物。在这些情况之下，知識分子所能做的事情就是尽可能地充分利用特性、本性或本质；这些特性、本性或本质借它們自己所有的所謂非理性的或"固有的"存在"使事物成为事物这样的东西。"空間、时間、运动的联系，在现代科学中是十分重要的，但是在我們已經在經驗中証明我們能够利用它們来控制經驗之前，它們只能作为具有次要意义的东西出现。

"对象"一詞是非常模糊的，这不是什么新发现。它用来指通常經驗中的棍棒和石头、猫和狗、椅子和桌子；用来指物理学中的原子和电子；用来指（如数学中的）具有邏輯上潛存的任何一种"实体"。虽然大家都承认它的模糊性，但是现代认識論的整个支流的产生却是由于假定：在前两种情况之下"对象"一詞是具有共同的一般意义的。因为否則物理学的題材和日常經驗的事物就不会显得是两个对手了，而哲学也不会感觉到有責任去决定誰是"实在"和誰是"现象"，或

者至少有責任来建立一个計划，使它們得到“調和”。所謂“科学的对象”和“常識的对象”有什么关系的問題在现代哲学中占有一定的地位；这无論如何証明了在“客观的”和“主观的”之間的区别突出表现出来的这种情况，而这种情况在古代哲学中还是未知的。它指出，现代哲学是“客观的—主观的”而不单是“主观的”，至少我們把它作为一个經常出现的問題而这样察觉到它。我建議，如果我們不把物理科学所特有的材料称为“对象”而用“科学的題材”这样一个中立性的名詞去代替它，問題的眞正性质就会大大地澄清。它本身并不会得到解决。但是至少我們会避免现在阻止我們去求得解答的那种含义。我們在此地提出了这样一个假設：即科学的題材代表着享有和不享有直接經驗的事物的条件。我們应該准备从它的优点方面来考虑这个假設。

眞正完备的經驗哲学要求用經驗去决定在物理題材和直接知觉、使用和享受的事物之間所存在的关系。历史上的經驗主义，由于它陷入了感觉主义，似乎显然不能滿足这个需要。滿足这个要求的一条明显的道路就是明白承认直接經驗包括有丰富的可能的对象，而且把它們当作是它本身非常重要的一种直接因素。在直接經驗的观念和尙未实现的那种經驗对象的观念之間是沒有不一致之处的。因为后者这种对象是作为可能性而被經驗到的。每一种計划、每一种預言，乃至每一种預报和預測都是一种經驗，在这种經驗中某些尙未直接經驗到的对象作为一种可能性而被直接經驗到了。而且如我們在前面所暗示过的，现代經驗已經达到了这样的范围，在这个范圍内，直接被知觉、被享受和被忍受的对象被当作是一些指明某些尙未經驗到的东西的标志，或者/而且被当作是实现这些可能經驗的事物的手段。由于历史上的經驗哲学不承认这个事实，所以它不能解释科学方法和科学結論中最显著的特点之一——即在概括本身作工夫。

因为科学方法和科学題材把高度抽象的或“理論的”思考和直接呈现的具体感性材料結合起来了，而且所达到的結論的概括性直接依赖于第一种类型的思考的出现。现在在现代哲学中，正由于人們

已經把科学的“对象”和直接經驗中的对象对立起来了，因而产生了现代哲学中的这个本体論上的問題（即到哪里去寻找“实在”的問題），同样，由于人們已經把經驗的东西仅仅和认識方法的两个因素中的某一个因素等同起来了，因而便产生了现代哲学中的这个认識論上的問題：“概念的”和“知觉的”的关系；感觉和悟性的关系問題。按照我們的假設讲来，所区别出来的这两个方面之間的区别和关系依賴于这个事实：即所經驗到的（已經經驗到的）东西是在它和能被經驗到的东西联系起来的时候才具有认識上的重要性的；换言之，它是預报、預測的一种証据、标志、測驗等。而在另一方面，如果我們不利用已經被經驗到的东西，即可感知的东西，我們就无法有效地去决定可能經驗的对象。預測、預见、預言依賴于利用现在“所与的”东西（即无疑地已被經驗到的东西），把它作为一种預兆或对未来前途的参考。这是一种投机性质的活动，对于未来的一种賭局。但是这种賭局是从属于一定的控制技巧的。虽然每一次投射出一个可能的經驗对象时都是超出了已被經驗到的东西以外的，因而是带有冒险性的，但是这一事实的意思并不是說每一观念或被投射的可能性都是具有同等成功的机会的。一方面是观察的技巧而另一方面是运算（广义的）的技巧，两者都已經发展起来了，以求获得有效的合作。这两个因素的交互活动构成了科学的方法。如果不是习惯势力影响的緣故，我們很难置信为什么經驗主义者沒有在很早以前就看出：为直接的感知所提供的材料是有限的而且实质上在人人之間和世世代代之間都始終是一样的。即使我們把为人工工具所提供的附加的感觉材料也計算在內，但是它和經常产生的科学題材扩充的程度比較起来，还不是成正比例的。如果不是“理性主义的”这些认識論也同样未能解释科学知識增加的情况（而这是现代最突出的一个特点），感觉主义的經驗主义者这种显著无能的情况早就会促使它消逝了。

（五）

我已經把我的主张和論証的比較困难的方面首先提出来了。我

想很少人会急于否认对一定事物的实际經驗依賴于一些必須同物理題材的因素区别开来的因素所进行的操作活动。首先最好不用"主观的"一詞来說明它，而用直指的方法来論述这些因素。从直指的观点看来，沒有人会否认光的經驗包括有视觉的器官，而不只包括一定物理的振动和量子。至于声音、温度、固体性等等的經驗也是如此。从"客观的"一詞的邏輯意义讲来，这些有机的条件和物理学中所描述的那些条件是同样客观的。有机体是許多其他对象之中的一个对象。然而有机因素的功能十分不同，因而須要把它区别出来。当它被区别出来时，它看来和物理題材的功能从种类上不同，因而要求有一个特别的名字。作为这个名字的候选者，"主观的"一詞有一个很大的缺点，即在传統上它被用来指某种被称为心理的或精神的存在素质。在另一方面，它也有好处，它可以使人注意到执行这个功能的这个特殊的中介者：一个单一的有机体，而一个有机体是受文化传播的影响的，而且它自己觉察到它是一个社会的主体和中介。

无論如何，功能上的不同是一件重要的事体。物理的題材包括着可能的經驗（当它們还在可能的地位上时）的条件。它自己本身并不說明任何实际的經驗：它是一般的和遙远的。直接經驗的对象是单一的和在此时此地的。"主观的"因素（这个字眼用来指一个受文化影响的有机体的操作活动）和"客观的"因素（物理的題材）一样，也是經驗的一个条件。物理題材作为經驗的条件乃是一类一类对象的条件，作为一类一类的对象，它們代表着一般的可能性。但"主观的"因素，作为經驗的一个条件，乃是那样一种条件，要把它用来把这种一类一类的对象轉变成为这一个对象。既然任何实际的或直接的經驗都是对于此时此地的"这个"的經驗，那么我們就絕对需要把这一类型的条件和一般的"客观的"題材所提供的那类型的条件区别开来。希腊思想并不承认有这种"主观的"因素存在，把它当作是积极控制的一个条件。它只把它当作是一种不加区别的怀疑主义的根据。或者当习俗和制度被认为比"自然"更为重要的时候（如有一个希腊学派这样主张的），这是因为自然被认为是十分粗糙、生硬、粗野的，

因而最任意地逃避自然也要比服从自然好些。未被足够注意到的事情是：个人-社会因素在产生經驗事物的时候是发生作用的，而把这种个人-社会因素明确地区分出来，这是现在人們控制經驗对象呈现的技巧的一部分；而且随着行为心理学的进展，这种把个人-社会因素明确区别开来的情况将会变得具有不断增强的重要性。籠統的怀疑主义的旧存貨，如梦境、幻想、狂想、有机缺陷的影响、本地流行的信仰的影响事实上都是整理經驗的积极資源。

以上所述，我希望，至少将帮助我們解释本文这个題目的意义。的确，现代哲学是“主观的”，而古代哲学则不是的。

当现代哲学关心到能被經驗到的东西（无論它是否已被經驗到）时，它曾經系統地考虑到特殊的个人-社会因素所发生的作用。但同样现代哲学也确实是“客观的”，但从这个意义上讲来，古代哲学却不是的。除非我們充分地承认这个事实，否則，我們就不可能理解现代哲学所致力去解决的这些問題。现代哲学突出的缺点是：先把这两組条件对立起来，然后提出的这些問題。只有当我們看到人們把早期哲学所遗留下来的东西投射到现代情境中去的这种情况（而早期哲学是从一种不同的文化状态中所产生的而又是反映这种文化状态的）的时候，我們才能解释这个事实。我們要把所涉及的“客观主义-主观主义”看作是指两組可以区别的条件合作地交互作用的情况。如果我們要有意識地去指导它們交互作用的这种情况，我們就要分别地去认識它們。如果我們不这样分别地去认識它們，人类的智慧就不可避免地停留在对已經驗到的事物进行机械的組合与排列的技术阶段，而人类就依靠偶然来引入創新。只有当我們这样来对待“客观主义-主观主义”时，哲学才会在一种丰滿的意义之下变成现代的。人类还远不明白把一定的經驗条件区别出来，把它当作是物理的而把另一些經驗条件区别出来，把它当作社会-心理的这种能力包括有多大的力量。这个事实是十分眞实的。这个事实指出了今天哲学的特别責任。

九

探究与情境的不确定性

(1942)

我感謝麦凱先生(Mr. Mackay),因为他使我有机会糾正关于我的探究論,特別与它有联系的"不确定性"的意义的一些錯誤印象。[1]我希望我能够叙述一些可以澄清問題的东西,但同时对他的这篇論文的研究使我相信(理由以后再說):在我們之間的分歧比他所指出的特別困难要更加深刻些。如果我相信的这一点是正确的,我对麦凱先生的問題和批評的答复应該研究比他所提出的那些問題更加根本的一些爭論,而我的文章应該不同于他的論文所引起的文章。

麦凱先生提出了两个問題。他的第一个指責是說我的文章模糊,而他的第二个問題是說我的分析具有所謂实质上的缺陷。他說他的第二个問題大概是他的第一个指責的根据。情况就是如此,我同意他的話。旣然如此,我就从第二个問題,即"比較严重的困难"开始。麦凱先生在开始討論时提出了下面的这个問題:"說一个問題情境的存在条件是不确定的,这是什么意思?"麦凱先生責难和批評的关鍵是和"存在的"一詞的用法联系着的。这一点不仅从他引用重点上可以看得出来,而且在下面这些句子里也明白地陈述出來了。"由于他假定,情境,当我們預先把它和它后来的爭論联系起来看待的时候,是不确定的,杜威先生似乎认为这个先在条件从存在上讲来一定也不确定的,因为这个爭論本身是属于存在方面的而不是属于理智方

---

[1] D. S. 麦凱:《杜威先生所謂"不确定的情境"是什么意思?》,《哲学杂志》,第39卷(1942),第141—148頁。

面的一个事件。但是这个争論，当它仍在悬而未决而是属于未来之事的时候，乃是一件理想的或理智的事情，一件关于意义、关于所預见的可能性的事情"（第145頁，重点不是原文所有的）。結果，他显然根据我在討論另一个題目所写的另一本书中的一句話来指責我，说我"把后来的功能轉变成为先在的存在了"；"把一种后来的功能在它未得到发揮之前的那种不确定性曲解为一种原因的先在实在。"他說我把純认識上的一种被經驗到的不确定性的这种性质（即后来的爭論在得到成就以前的性质）和对于原来先在情境所經驗到的性质所具有的那种实际上和操作上的不确定性混为一談了。这时候他是用另一种語言来对我提同一种批評。

这句話說道：一个后来的爭論，在它未达到圓滿的結果之前，或尙在未来之中，乃是一件理想的或理智的事情，所以它是一件非存在的事情。于是这句話便成为麦凱先生主张的关鍵所在了。它是用以指責我的唯一根据。这件事实更加突出地指出了麦凱先生并沒有提供任何論据或証据来支持这个命題。通常在这种情况下就意味着說作者认为这句話是自明的或者至少是明白的，超出了合理的怀疑以外。但是如果此地情况确是如此，麦凱先生相信任何未来的东西都仅仅是理智的和非存在的，而且他相信作为一个一般命題它是自明的。我犹豫是否要說麦凱先生的主张是一种唯心主义的形而上学，按照这种形而上学，未来和未来的事情仅仅是理想的和非存在的，而且即使当未来和未来的事情和目前在一定时候正在进行着的事情紧密結合着的，因而它們将成为后者的結果时，它們也是如此的。但是如果这就是他的见解，我就一定要說我的见解正与此相反，所以他沒有任何理由用他的信仰来解释我所說的东西。

还有另一种可能的解释，总的看来，这种解释的可能性似乎比較大一些。麦凱先生也許认为我整个的理論在邏輯上使我不得不接受他所提出的这个命題，因而它表达了我实际的主张，不过由于我的混乱而把它隐蔽起来而且实际上把它否认掉了。即使如此，在我看来很惊奇他为什么沒有提出任何証据，也沒有指出关于我的邏輯理論

的任何一段話来支持他把这样的见解归之于我的这种說法。

通常如果一个主題停留在这样一种模糊的状态之下，而要給以答复或甚至进行討論，这会是十分困难的。但是在这个特殊情况之下，刚巧我們只要指出这样一点就够了，即有关的这个见解(請回想到，就是这个前提，而他說我基本上混乱的这个指責就是这个前提的結論)和我整个探究論是相反的，而且它与我的整个探究論相反到这样的程度，以致使我的这个理論变成荒唐的了。我应該认为我的探究論的一般要旨已由麦凱先生自己在他的論文中引用过关于探究的定义而变得清楚了。一个后来的情境是一个原来不确定的情境在“被控制之下或被指导之下的轉变”。我应該认为人們可以从这里看到一个后来的情境必然具有原来情境的存在性质。这就是我的主张的本质。虽然如此，如果这个事实还不能从探究的这个定义中突出出来，那么原来不确定的情境与后来已經解决的情境显然是同一生存的情境的开端的和結尾的部分，这个主张在我的《邏輯》一书的每一章中討論到任何題目时都涉及到的。①

为了要証明我适才所說的話是完全恰当的，我需要給我的《邏輯》一书的全文作一个概述。既然这个办法是絕对做不到的而且鉴于麦凱先生又未給与任何特别的証据来支助他說是我的这个见解，关于我实际所主张的见解的陈述，我只局限到两点上：一点是一般性的，而一点是特别的——不过这一点是一般理論的一个特别事例。至于我的一般的主张，我相信下面的这一段話，就它与表达同样见解的其他各段話的联系上来讲和就它是它們的一个举例来讲，都表明了：我的见解把原来的情境和后来的情境当作是同一存在情境的两个存在的端：一个开端一个末端。我說：“〔在探究中所完成的〕这个轉变

① 麦凱先生在他的文章中，毫无支持他的証据或引証，关于探究中的情境已經达到解决的这个最后阶段，說了下面的一句話：“确定性是属于探究所达到的知識或已証实的可断言性的关系方面而不属它的內容方面的。”在我看来，在探究中的情境的最后阶段的确定性不仅是知識的內容，而且也为知識提出了定义，因为这种确定性是构成探究的各种活动所得到的結果。

是存在性的，所以是有时間性的。在认識前未解决的情境只是由于改变了它的組成成分才能得到解决。……于是探究的时間性质并不是說探究的过程需要时間。它是說探究的客观題材經过了改变。”①

情境的存在性质从头到尾和我关于探究的討論的每一部分都是直接而密切地联系着的，因而我几乎怀疑是否还需要引用一段特别的話。据我所知道，我的論述可以从一种显然相反的意义去为人們所理解。这是一个使人沮丧的經驗。但是只有麦凱先生在論及我的关于“探究的連續性”的根本主张中才包含了有这样一种完全相反的解释。他不把它当作是一个在时間上存在的連續体，反之他說：“它成功地把两类的不确定性混淆在一起了而沒有弥补它們之間的裂縫”——一类当然是他归之于后来已經解决的情境所具有的那种非存在性的不确定性，而另一类是他假定我給与原来情境的一种实际的、操作上的不确定性——依靠于他认为仅仅是私有的一种不确定性(这一点我們将在后面指出来)。同这一点联系着，麦凱先生还論及“在原因上先在的情境”。在这里我可以恰当地指出：在我的《邏輯》一书有专門的一章詳細地批評了对因果关系的这个“前因后果”的解释而且論述了这样一种见解，說它在探究中是作为設定时間的“历史的”連續体的一种手段而发生着作用。

我所要喚起注意的这个比較特别的一点，乃是所提出的这个一般命題的一个特殊的事例。有人說，后来的情境是观念性质的(而不是一个情境在它的第一阶段上是不确定的，然后經过存在上所发生的变化而达到了存在上的一个出路或結果)。这种看法使得我在《邏輯》一书中关于观念性(ideational)的性质的这个理論变成荒謬的东西了。对于后来发生的結果的一种預见就是一个观念；对于一个可能的結果的这样一种預见便为成为一个观念作了一种界說；而且(按

① 《邏輯：探究的理論》，第118頁。书中与这一段話联系着强調論及适当的探究有进行实驗的必要性以及由于需要进行明显的操作而否认了“思維”的精神主义的性质。

照我的见解)这样一些預见是求得存在上的变化所必需的因素，而探究的任务就在达成这种存在上的变化。这些命題就的确是我的理論的一部分。如果观念或对可能后果的預见要滿足在控制下的探究的要求，它就一定要指出一套在存在上可以进行的操作，或者它就是达成解决一个問題情境所需要的那种存在上的变化的一个手段（称为程序)。这也同样是我的理論的一部分。而且在我解释观念的时候我曾明白地，用相当长的篇幅来陈述說，作为一种对后来被解决的存在的情境的預见，这个观念的有效性还要經过检驗，要看經过它所规定的那种操作手續在达到最后确定阶段时所作出的貢献如何。对于被观察到的材料的邏輯重要性，我也曾給与同样的解释，把它們当作是产生所需要的这种存在上的变化的物质的手段。麦凱先生对我实际所主张的理論較之对他以为我主张的理論会更加强烈地加以反对，这是我完全能够理解的。他硬把一种见解說成是我的主张从而据以对我提出批評，而这种见解和我是不相干的。这种不相干的情况并不因为麦凱先生对我实际的主张会加以更加强烈的反对而有所改变。

（二）

至于討論到由于我对不确定性的这个观念模糊不清所产生的困难，我愿意首先申述一点，即在麦凱先生所指出的一处地方我犯了用語不謹严的毛病，以致快要引起誤解了。我高兴麦凱先生的論文給我一个机会来糾正我的錯誤。在麦凱先生所引用的一段話里面，在与探究前的情境联系着的地方我使用了“多疑的”(“doubtful”)一詞，而且用来把它当作是我认为探究前的情境所具有的不确定性的同义語。显然，怀疑是和探究过程相互关联着的。在这个特殊情况之下我对这个字眼的誤用对于当时所討論的特殊問題絲毫也未曾有什么影响。这也許是使我疏忽的一个因素，但是这不是原諒我的疏忽的原因。

麦凱先生关于第二点的討論使我們明白了，他把先在情境的不

确定性当作是純粹消极的。他說它的意思是指"一种所感觉到的缺乏知識的状况"；是指"缺乏后来需要通过进一步的探究所决定的一定的特征"（重点不属于原文的）。在这里他相信不确定性的純消极的特性，而这一点也在他引用詹姆士論及感觉到一种缺乏与缺乏一种感觉的全然不同的話中表现了出来。这个见解也涉及他把原来的情境当作是"实际的"和"操作性的"见解。在这个問題上，麦凯先生的討論并不能使讀者明白：是他认为从这个事例的性质看来，他的解释是自明的；还是他认为他的解释是我的理論的一个必然的邏輯含义。就他的討論而言，他所說的这种話乃是他自己的独断。因而我只能說，就我自己的见解而論，这种把原来的情境說成是具有反面的或消极的特性的断言，完全把我的主张顛倒过来了。按照我的看法，原来的情境是正面的和內在的，因而它激动着和指导着探究前进，以企图在存在上把原来的情境轉变成为一个后来确定的情境。論及"情境"的这些話完全可以应用来說明在性质上不确定的情境。"一个情境由于它具有直接滲透的性质而是一个整体。……这种滲透的性质也是独特的；它把每一情境构成一个单个的情境，它是不可分割的和不可重复的。……如果它不具有支配性地呈现出来，就无法决定任何所指出的区别或关系是不是相关的、重要的或融貫的。"[①] 情境的这种独特地滲透的不确定的性质具有支配性地呈现出来，这就提出了方向，而这种方向是麦凯先生的批評中所认为缺乏的东西。当然，如果有关的这种不确定性只是簡单的缺乏、或匱乏、丧失，它便缺乏这种方向。虽然，如果麦凯先生主张原来的情境，从純粹消极的意义讲来，是不确定的，那么是他似乎要陷于这样一种见解，认为簡单的无知，（如果被感觉到了）就可以激起有效的探究。我否认了这种见解；我相信只有具有一种独特性的內在的、积极的不确定性才能使得探究存在。我是根据这一点来断言：如果怀疑状态和怀疑不是陈述一个原始的、特有的、存在的不确定性，那么这种怀疑状态和怀疑便是

---

① 《邏輯：探究的理論》，第68頁。

病态的，至少达到似是而非、任意武断和独自杜撰的程度。

麦凯先生暗示我把許多字眼当作“不确定性”的同义語用来描述这种原来的先在情境，这可能增加而不是减少那个字眼的模糊性。在我自己看来，我愿意我有足够詩詞的或戏剧的才能去找到加倍所用过的这类字眼。因为沒有一个字眼能够描述或传达一个性质。对紅、硬、悲剧的、或喜悦的这一类的性质是如此，当然对不确定的这种性质也是如此。所用的这些字眼最多只能帮助听者或讀者产生所論及的这种性质直接被享有或被經驗到的那样一种經驗。在我的探究論中所提出的这种见解是相当新穎的，因而会有这样一种情况：即有一种情境足以使我們按照我們常用的意义去明白“不确定性”一詞的意义，但是这种意见的新穎性却使得我感到难以享有这样的情境。因而当我論及某种情境（那些激起和指导探究的情境）时，把它們說成是困惑的、麻煩的、未解决的、开放的、不平衡的等等，希望某一个形容詞可以誘使讀者自己喚起那种和探究联系着利用“不确定的”一詞所指的情境。如不安全的、动蕩的、甚至不安定的这类的字眼，我也可以利用，而且有时我已經利用过了，不过的确不是从认識的意义上去利用它們的，而是从一个人的立足点不稳当的意义上去利用它們的。当我們利用一个名称来指説一个性质时我們所利用的这个名称“模糊”到什么程度，在一定的事例中，这是利用这个名字的这个人缺乏喚醒别人注意的特有技巧的問題；至于在什么程度上这是人們反对有这样一种情境而这种情境会給与这个名称以它所指有的意义的問題，这不是根据一般原理所能决定的。但是我希望我所已經利用的和建議的这許多字眼至少会防止人們把所涉及的性质当作是反面的和消极的东西。[①]

---

① 在《邏輯：探究的理論》一书中第68—70頁上，和“情境”一詞联系着，我对于如下的事实曾經有所陈述：即在一定情况之下字眼以及一般的語言只能用来对讀者或听者提出邀請，而对于这种邀請后者可以接受，也可以拒絕。那儿所說的这些話特别可以用来說明所研究的“不确定性”的这种情况。

（三）

如果不是由于麦凯先生把不确定性解释成为单純的缺乏和缺席而把問題澄清了，我会完全不懂得麦凯先生論文中結尾的一段話是什么意思，——特别是他又把自己限于陈述那样一些語句而不給与它們以任何証据，又不用引述我的著作中任何特殊的段落来給与他們以任何支持。首先他提出一个信仰，认为所謂“不确定的”意义是純粹消极的，而且再把这个信仰用来歪曲我在討論价值、目的、标准、政策时所讲的話。在懂得这一点的基础上，我才开始懂得（还有点模模糊糊地）为什么麦凯先生能够把我的自由主义和“不关心的自由”(freedom of indifference)联系起来了而且为什么他能够提出其他的一些指責。照目前的状况，我只能表示一个希望，希望麦凯先生另外写一篇文章，其中他将从我关于社会哲学的著作中找出根据来支持他所采取的关于社会哲学的见解。

由于还缺乏这一类的文章，我仅仅提出一点来加以說明。人們曾經批評我的关于价值，和一般地关于社会問題的著作是以我对理智(intelligence)的一种过于夸大的见解为根据的。对于这样的批評我是十分习慣的了。理智一詞，按照我的用法，是說明合适的探究在进行工作的这种情况的一个概括的名称。麦凯先生的批評路綫至少具有一个带刺激性的新奇性质。现在流行着一种根深蒂固的混乱和冲突现象，它們阻碍人們去获得价值和有效的或积极的自由。当我們用人們在社会上广泛地利用理智的方法的这种情况来为价值和自由下定义时，这种关于价值和自由的定义就是关于我們可以用来不断地克服这种混乱和冲突现象的办法的一种主张。

十

命题、証实的可断言性与眞理

(1941)

关于上述题目，以前我曾經提出过一些理論。在本文中我建議重述这些理論中的某些要点。罗素先生在他的《关于眞理与意义的探究》一书中說我有某些见解并予之以批評。我将以此为基础来进行重述。他說："在他的见解和我的见解之間有着一种重要的分歧，而且如果我們不能彼此理解的話，这种分歧将不会引伸出来。"① 我完全同意他这句話。的确，我想这句話也可以讀为："如果我們不把在我們之間的这个重要的分歧提出来而且牢記在心上，我們就不能彼此理解。"于是我将把我的重点放在下面的我认为是分歧点的这些方面：特别是有关命题(propositions)的性质；操作(operations)；前件与后件(antecedents and consequences)，各自的力量；检驗标准或"証实者"；經驗，而关于經驗的問題也許是一切分歧中最重要的一个分歧，因为它大概是在其他一切分歧背后最根本的一个分歧。为了互相了解起见，我将进行一些必要的对比，以便使我較之我以前所曾經設法想要做到的更能澄清我自己的见解。在进行对比的时候，我势必要說某些见解是罗素先生的见解，但是我希望我沒有把事实上不是他所主张的见解归之于他。

(一)

罗素先生說我的理論是"用'証实的可断言性'(warranted

① 罗素：《关于眞理与意义的探究》，第401頁。

assertibility)来代替眞理"的理論。① 在一定的条件之下我不应該有理由来反对这个說法。但是并沒有这样的条件;"代替"不同于定义,乃至与定义相反。这种"代替"的看法在某些重要的特别問題上在产生我认为是对我的理論的誤解中可能会起着重要的作用。所以我开始时就說,我对于"証实的可断言性"的分析是作为知識的性质的定义而提出来的。知識在这里具有一种頌扬的意义,即只有眞实的信仰才是知識。"代替"的观念在这里有关的地方在用字的方面。如我在《邏輯:探究的理論》一书中写道:"以上所述帮助我們解释为什么我們宁愿用'証实的可断言性'一詞而不喜欢用信仰和知識这些字眼。它沒有后面这些名辭的模糊性。"② 但这里包括广泛地关于断言和証实的性质的分析;这个分析以后再提出来。

这一点本身也許沒有什么特别的重要性。但是它对其他为我所論述而为罗素先生所評論的事物是有影响的,因而它是重要的。例如,罗素先生說:"杜威博士主要地关心于理論和假設而我則主要地关心于特殊事实的断言。我想我們之間有一个重要的分歧就是从这一事实产生的。"③ 我的主张是說:如果我們对于一件特殊的事实要有証实的可断言性,那么就需要有一种理論或假設这样的东西,需要有一种当作某些实际事例中所具有的可能的重要性的意义。这种主张无疑地給与了观念(理論、假設)一种重要性,而这种重要性根据罗素先生的见解是观念所沒有的。但是我們不能把这个主张和关于特殊事实的断言对立起来,因为用我的见解的措辞来說,它陈述了我們

---

① 罗素:《关于眞理与意义的探究》,第362頁。这种解释在第401頁又重复过一次,不过是用"should take the place of"而不是用"substitutes"。

② 《邏輯:探究的理論》,第9頁。也許为了清晰起来,"名辭"一詞应該加重点。有关的模糊性是在前几頁里討論的。在信仰的事例中,主要的模糊之处就在于把它当作一种心理状态和把它当作相信的內容——題材之間,沒有区别开来。在知識的事例中,模糊的地方在于把知識当作"有效的和受控制的探究"的結果和把知識当作离开和不涉及探究而独自有其意义之間,沒有区别开来。

③ 同上书,第408頁。

求得关于特殊事实的証实的可断性的条件。①

在我的见解中我主张：如果任何断言要达到配称为知識或真实的程度，它就要求有一个观念的出现——而所謂观念即一个存在物所具有的一种可能的重要意义；在我的见解的这一部分幷沒有什么特別"实用主义"的地方。然而我們堅持这种观念是通过一种有存在性的操作而出现的；在这一点上它和其他这样的理論便区别开来了。罗素先生采取了相反的一种见解，认为有一些命題是借助于它們自己立即直接的出现而被认知的，例如"这里有紅"（"There is red"）或像罗素先生喜欢說的"紅在这里"（"redness-here"）。我将指出这样的见解是有一些困难的，从而說明我之所以采取我的主张的理由。

(i) 我不懂得"在这里"（"here"）怎样具有一种独立自足的和独自确定的意义。在我看来，除非把"这里"和"那里"区别开来，否則"这里"就沒有任何意义的痕迹，而"那里"在我看来又是多数的；即有許許多多的"那里"。这些区别之中我相信包含有超越于任何直接所与或任何可以直接呈现的东西以外所作的确定。我甚至于說（在这里我不准备加以解释）在所謂簡单的"紅在这里"中包含着有一个理論在內，而这个理論涉及所謂"空間"的确定和定义。的确，我还会加上一句說，既然对于所論及的这个特殊事实所作的任何适当的陈述是"此地此时紅"（"redness-here-now"），那么在任何关于"此地此时紅"的充分証实的断言中就包括有一个关于空間-时間的科学理論在內。

(ii) 如果我对罗素先生的理解是正确的話，他主张：題材如"紅在这里"是属于知觉經驗性质的而在这种知觉經驗中知觉的材料被归結为一种直接可感知的呈现或一个感觉所与（a sensum），而基本命題的最后性和純洁性是和这一事实联系着的（可能是为这一事实

① 以后我們将要看到，这个問題是和根据我的理論对于后果的正确解释內在地联系着的，而且也是和操作这个根本問題內在地联系着的，而对于这个問題罗素先生仅仅略略提到一下。

所保証的)。例如，他写道："然而关于一个判断，例如'那是紅的'，在理論上我們能够区别两种情况；一种情况是：这个判断所断言的东西是引起这个判断的原因，而另一种情况是：这个判断所用的字眼或形象是引起这个判断的原因。在前一种情况下，这个判断必定是眞的；在后一种情况中它可能是假的。"虽然如此，罗素先生还继續地問道："当我們說一个'知觉'是引起一个字或一个句子的原因时，它能够意味着一些什么？从表面上看来，我們要假定在脑部有一大段过程，把視觉中枢和运动中枢联系起来；所以这个因果关系无論如何并不是直接的。"[①] 于是按照罗素先生自己的见解，如果在一定的情况之下要保証"紅在这里"是一个眞的断言，似乎在其中間夹杂有一个十分精密的生理学的理論。如果我再附加一句說，其中还似乎涉及一个因果关系的理論在內，我希望这不会使人看来是一个过分的苛求。

为了把这个問題置于一个比較簡单而爭論性較少的基础上，我詢問說，用"可感觉的呈现"和"感觉所与"这些字眼所指出的那种东西是否內在地包含在罗素先生的见解之中。为了区别"紅在这里"和"这条带子是紅的"这一类的命題，也可能区别它和"牛馬牛鷹的怪物在这里"这一类的命題，似乎有必要涉及到这种所謂"可感觉的呈现"和"感觉所与"的东西。如果的确需要涉及一个"感觉所与"的話，那么似乎还有必要涉及机体上的感觉器官，因为借助于它的中介我們决定这个性质是一个感觉所与。我难以相信：这种知識是"此地"直接所与的一个部分。的确当人类在顏色与視觉器官之間，或在声音与听觉器官之間建立联系的时候已經在历史上經历了很长的一段时期，这似乎是高度可能的；所建立的这种联系是从人們閉着眼睛和蒙着耳朵时所发生的这种情况推論出来的，至少，这似乎是高度可能的。

把一定的性质信为"可感觉的东西"的这个信仰乃是一件推論出来的事情。下面的事实增加了这种信仰的或然性。这个事实即罗素

① 《邏輯：探究的理論》，第200頁。

先生本人并沒有涉及机体上运动因素的出现，而这一点肯定是包括在“紅在这里”之中的；罗素先生沒有涉及这一点，从我們见解上的分歧讲来，是具有很大的重要性的(人們在后面将会看得出来)。有人主张一切复杂的命题之所以具有知識的身份是由于它依賴于先在的原子命題。这种性质的见解曾为罗素所描述过。根据以上所作的种种思考，在我看来，任何这样的见解似乎都为完全的怀疑主义提供了从未有过的最适当的基础。

我所采取的主张是：一切知識或証实的可断言性都依賴于探究，而探究确实是和有問題的东西(和被疑問的东西)联系着的。这个主张中包含有一个怀疑的因素或皮耳士的所謂“易錯性”(“fallibilism”)。但是这个主张也提供了或然性并在拒絕一切內在教条主义的陈述时决定了或然性的程度(“教条主义的”应用于一切肯定具有內在的自明眞理的陈述上)。除了說某些命題具有自足的、自有的和自明的眞理的理論以外唯一可以选择的一条道路就是主张眞理的检驗和标志在某种后果之中。这一点我希望是一个可以接受的见解。总之，对我的见解进行評价时，人們要把这一主张記住在心里。

(二)

在早些时候的一段話里面，罗素先生把一些见解說成是“工具主义者”的而且指出了一些錯誤。在按照他所理解和所陈述的这些见解中这些錯誤无疑地(而且毋宁說是显然地)是存在的。在这一段話里面并沒有提到我的名字和某一特别的见解。但是我已經把我对于命题的见解称为“工具主义的”(在一种特殊的专門意义中我給命題所下的定义)，而且除此以外，对这一段話作一点評述可以帮助我們澄清我眞正的见解。这段話写道：

有些哲学派别——特别是黑格尔派和工具主义派——完全否认了材料与推理之間的区別。他們主张在一切知識中都有一种推理的因素，知識是一个有机的整体，而眞理的标准是融貫性

而不是与"事实"的符合。我并不否认在这个见解中有一点眞理的因素，但是我想如果我們以为这就是全部的眞理，它就使得知觉在知識中所发生的作用成为不可解释的了。如果我去注意的話，每一种知觉經驗或者为我提供了新的知識，而这种新知識是我在过去所不能推論出来的，或者至少，为我提供了較之我过去用推論所能获得的更大的确定性(例如日食)。这的确是明显的事情。对于这一点，工具主义者回答說：任何对于由知觉所获得的新知識的陈述都是根据已經公认的理論所作的一种解释，而且如果这些理論后来发现是不合适的，这种陈述就需要后来的糾正。[①]

他說工具主义者认为"在一切知識中都有一种推理的因素。"我就从这一点开始。从我的观点看来，这句話是模糊的；在它的各种意义中有一种意义是不正确的。于是就需要加以区别。如果它的意思是說(显然它是意图这样說)从推理方面来的这个因素是单独出现的，这句話就是不正确的。因为按照我的见解看来(如果我把我自己的见解作为工具主义者的见解的一个例子的話)，如果要求得一个証实的断言，就必需有所推論，而这个被推論出来的东西在証实的断言中，即在知識中，从不是独立出现的。这个被推論出来的东西还要被核对和被检驗。如果一个推理的因素要能成为知識而不是猜测，它就需要检驗，而检驗的手段是通过观察而且仅仅观察所提供的材料。而且，如我常在我的《邏輯：探究的理論》一书中所陈述的，如果材料在求得知識的过程中要具有任何价值，它們(为观察所提供的材料)就有必要

① 《邏輯：探究的理論》，第154頁。为了对于本文中所引用的这段話中所提出的那些见解进行討論扫淸道路并借以縮短我的評論，我在这里补充几句明白的話，而这些話可以在"工具主义者"的著作中找到許多充实的参考。工具主义者并不相信："知識是一个有机的整体"；事实上在他們看来，这个观念是毫无意义的。他們不相信眞理的标准是融貫性；从操作的意义讲来，他們所主张的是符合論(这一点在本文后面有所陈述)。

是新的或不同于那些原先指出推理因素的材料。我們要尽可能地在許多不同的条件之下去求得这种材料，因而来自不同来源的材料可以互相补充。根据我的理論，在推理的題材和观察的題材之間既有必要加以区别，又有必要彼此合作。这是我們根据对科学探究加以分析所得的結果。我的理論是說：知識就是証实的断言。而上述的这种必要性就是我的整个这个理論的核心（这一点我将在后面詳細指出）。

现在很清楚了，工具主义者做梦也不会作出据說是他所作出的那种"答复"。工具主义者并不主张已經公认的理論总是解释新从知觉經驗中获得的材料的根据。反之，他跟大家一样地指出：这样一种解释的方式乃是錯誤結論的一个共同的和严重的根源；是教条主义和知識停滞不前的根源。在我的《邏輯》一书中我已經明白地指出，为什么在自然科学中介紹实驗的方法之所以是如此伟大的、如此革命的一种变化，主要的原因之一就是这种实驗的方法提供了不仅在具体內容上新穎的而且在种类上新穎的材料。所以这些实驗方法的介紹迫使人們对于新种类的題材进行新种类的推論以及形成新类型的理論——而且为检驗旧的理論提出了比較正确的手段。就以据說是工具主义者的那种见解为基础，我想如果我把它的矛盾指出来，这会是比較簡单而更加有效的事情。根据这种见解，它一方面主张工具主义者无法在已經为人們所公认的理論中发现有"进一步加以糾正的需要"，而同时在另一方面又主张：一切公认的理論都是或可能是"不合适的"。一方面认为"任何对于从知觉所获得的新知識的陈述总是根据已經公认的理論来进行解释的"；另一方面又說：如果这些理論証明是"不合适的"，这种陈述可能需要后来的糾正，而在这两种见解之間不是显然地自相矛盾嗎？根据据說是工具主义者的答复的第一部分看来，世界上怎样会有一种理論，它既为人們所公认，而又会显得是不合适的呢？

我认为在推理的因素和观察的材料之間有必要加以区别。这种話我在《邏輯》一书中讲过多次，时常重复。但是为什么和怎么样会有人想到我却在否认这样的区别呢？关于这个問題，不幸，我不得

不作一定的假設。我所能作出的最好的猜测是：我虽說过要有根据实驗观察所获得的而又不为推理的因素所影响的坚实的材料的必要，但是人們并沒有严肃地对待这句話，因为人們假定根据我的理論这些材料本身代表着或呈现出，知識的事例，因而根据我的理論，在这些材料中就必然具有一种推理的因素。无論这是不是罗素先生假定我否认这种区别的根源，我觉得我可以用它来指出在我們两人的见解之間的非常重要的差别。因为罗素先生主张（如果我理解了他的話）：关于这些材料的命题在某些情况之下乃是知識的一些事例而且的确这些事例乃是一些基本的命题，因而按照这个模式形成一种关于眞理的理論。根据我的见解，这些材料不是知識的事例，虽然对它們作出命題上的陈述是知識的一个必要的（但非充分的）条件。

我能够理解，我实际的见解較之人們錯誤地认为是我的见解，对一位批評者看来，可能会是更加可反对的。虽然如此，为了互相了解的关系并为恰当的批評提供根据，人們不可避免地要承认这个主张以及它所包括的一切乃是我的理論中根本的东西。这就导致我們来談到在我的理論中所謂一个命題的工具性是什么意思。有人說我主张：如果命題是成功的行动的工具或器具，它們就是眞的。我将把这种据說是我的见解推迟一下討論。一直等我說明根据我的理論一个命题是什么之后，再对它进行討論。据說我有这样一种见解，說“探究利用‘断言’作它的工具，而当断言产生了所想要得到的結果时这些断言便被‘証实’了。”①和这个见解对比起来，我引用关于我的见解的下列的一段話：

> 判断可以識别为探究已經得到解决的結果。它具有結論性的地位，因为它和从探究中所发出的結果对象关联着的。从这个意义讲来，判断不同于命题。命題的內容是中間性的和代表性的而且是用符号所表达出来的；而判断则是在最后作出的，具

① 《邏輯：探究的理論》，第401—402頁。

有直接存在的重要性。在流行的語言中，肯定(affirmation)和断言(assertion)是替換着使用的。但是中間的題材是用来作为一种手段把它們所导致的結果联系起来，而另一种題材則是最后的。在这两种題材的邏輯地位之間是有差别的而这种差别应該受到文字上的承认。我将用断言一詞指后者的邏輯地位而以肯定称呼前者。……然而，这个重要的問題不在文字方面，而在于不同的題材所特有的邏輯特性不同。①

于是根据这个见解看来，命題是被肯定的东西而不是被断言的东西。它們是手段、工具，因为它們是一些操作的中介，通过这些操作的中介达到了具有恰当接受根据的信仰，作为探究的終結。如我所曾指出的，这个见解較之据說是我的见解而实际上并不是我的见解的那个见解看来甚至更可反对。但是不管接受或是拒絕我的见解，一个命題，作为达到一个有根据的信仰的手段，所具有的工具作用和一个信仰，作为达到一定"所想望的結果"的手段，所具有的工具作用之間的差别无論如何应該是十分明显的。

(i)知識(当作頌扬性的用語)总是和探究联系着；(ii)探究的結論或終結和探究所借以达到一个証实的或証明的結論的中間手段要分别开来；(iii)这些中間的手段是用語言，即作为命題，而陈述出来的，而且作为手段它們具有为手段所特有的特性（即关联性和有效性——包括經济性)。如果一位批評者(不論在怎样假定的形式之下)不愿意接受以上的这种见解，我不懂得还有其他的办法可以理解我的见解。如果人們接受了这种见解（甚至是以一种最冥想的猜測形

① 《邏輯：探究的理論》，第120頁(并非所有的重点都是原文有的)。关于在这一段中所出现的"邏輯的"一詞，当然我們要和这本书以前各章中所給与这个字眼的意义相同的意义之下去理解它。我們要把它和探究的操作活动联系起来时我們才能决定它的意义；而我們之所以进行探究的操作活动，因为有一个問題存在而这种探究的操作活动又是为那个問題的条件所控制的——因为"目标"就是要去解决激起探究的那个問題。

式接受下来的)，我想，事情就清楚了，按照这种见解的看法，眞与伪只是作为探究之終結的題材所具有的特性，而这种題材是通过探究而达到的。眞伪結論的区别是由于操作程序的特征所决定的，而关于材料的命題和关于推理因素(意义、观念、假設)的命題便是通过这些操作程序設立起来的。总之，我不能想象，如果一个人說，如斧头、織布机这类的东西，如染色、炼矿这一类的化学过程(当它們被用作手段时)是具有合适性和有效性的(以及与之相反的)，而不是具有眞伪性的，人們会认为他所說的不是一句平常話。

(四)

罗素先生曾經論及我关于探究过程中假設所发生的变化的见解。他曾說过下面的一段話："我应該說探究照例开始于一个模糊而复杂的断言，但在可能的时候就用許多分别的断言去代替它，而每一断言沒有原来的断言那样模糊和复杂。"① 对于这一段話我想作一些評論，这样可以进一步說明我对于命題性质的见解不同于罗素先生所主张的见解。順便說明一点。罗素先生的上述这类言論过去曾使我誤解了他的见解，說他假定"命題是探究的題材"。他又說过："当我們从事于一种探究时，我們假定：我們所正在探究的这些命題或是眞的或是伪的。"② 如果不是因为罗素先生目前这样明白地加以否认，我上述对他的这种錯誤的印象又会因为他上面所說的这句話而加强了。我不再重复罗素先生所已經拒絕的那种誤解了。我說，根据我的见解，"命題不是我們所正在探究的东西"，而且当我們确实发现有必要或最好对它們进行探究时(这在一个探究的过程中几乎是势必要发生的)，我們所探究的也不是他們的眞和伪，而是它們的題材对于手头有关的問題的关联性和有效性。再順便說明一点。罗素先生承认命題具有模糊与明确、复杂与簡单的性质，因而他的話似乎

① 《邏輯：探究的理論》，第403頁。

② 同上书，第361頁。重点是我加的。

在受着关于命題的双重价值論的摆布。然而我假定罗素先生会答复說，根据他的见解，后者这些性质是派生的；而第一个命題之所以是模糊而复杂的，这是因为它是某些（可能）眞的命題和某些（可能）假的命題的一个混合物。虽然从辯証上看来这个答复說明这个問題，但是它和把一个命題分析成为一些簡单的和比較明确的命題的任何实际情况都似乎是不相符合的。而且在这样的分析中总是要对原命題中所发现的名辞（意义）有所变更或轉变的，而不是把它划分成为某些眞的命題和某些伪的命題，因为它們一开始时就是一个混合物中的一些組成部分。

现在我們来討論主要的爭論点。我主张，当我們把第一类的命題当作是一种手段去解决具有一定显著困难的問題时，这些命題的确看来过于模糊和粗糙，以致效用不大，正象在发明其他工具的故事中一样，原先的形式都是比較笨拙、不經济、不大有效。于是它們作为一种工具便为其他比較有效用的东西所代替。例如，当命題未曾明确問題足以指出有关的解决办法时，它們便是模糊的。当我們不知道构成我們所試图解决的問題的条件时，我們企图求取解决的努力最好也将是手忙脚乱而且显得粗野。这是无需陈述的了。材料是用来作为检驗起着暗示作用的观念或假設的标准的，因而这些材料就必需是明确的。但是根据我的见解，明确和簡单或原素性（elementariness）的程度和性质是受激起与控制探究的問題所决定的。认識論中問題是根据在这样一个先在的假定上面的，即知識是，而且必定是，一个能知的主体和一个对象之間的关系。然而不管认識論中是怎样的情况，如果我們就认知（探究）现有的情况看来，那种把簡单性和原素性认为是命題**内在的**特性（把它們和它們在探究中的地位和功能分隔开来）的观念是沒有意义的。如果我理解罗素的见解的話，他检驗一个命題的簡单性和明确性的标准，在一切命題上都不加区别地应用得上，因而对于任何特殊的命題 它都不具有任何指示或証明的力量。

罗素先生說，他的"問題彻头彻尾是事情与命題之間的关系"，而

且他以我說他主张“命題是探究的題材”而感到遺憾。我接受这些意见。但我还想指出在他关于事情与命題之間的关系的这个见解中还似乎有些不确定的地方，因而还需要作这样一个区别：即在一般地事情与命題的关系問題和一个特殊命題对它有意所指的那件特殊的事情的关系問題之間的区别。我能够理解罗素先生主张某些命題（属于某一种类的命題）是某一些事情（而不是任何其他事情）的直接結果，因而这些命題“必然是眞的”。但是据我来看这个問題，这个见解还沒有解答这个問題：我怎能知道在一定的情况之下实际上存在着有这种直接的关系。在我看来，他的理論只是指出了一类一般性的事例；在这样的事例中，在一个作为原因前件的事情和一个作为結果的命題之間存在有这样一种关系，它賦与了后者的一些事例以眞的特性。但是如果我們无法說出哪些特殊的命題是有关的这一类命題的事例，我看不出来我們能够得到什么結果。

在以前所举的“紅在这里”这个事例中，据我对他的理解，罗素先生断言：当它为一个簡单的、原子的事情所产生时，它就是眞的。但是我們怎样知道在一定的事例中它是这样产生的呢？或者，如果他主张：它必然是眞的，因为它确是为这样一件事情所产生的，而这件事情就是它的充足的証明者，那么我就迫不得已地要追問：怎么就知道情况确是如此呢？提出这些評論的意图就是想指出我的主张乃是一个关于眞理的符合論而且想指出我所提出的这个主张的意义——这个意义在我看来避免了罗素先生的眞理观所不能避免的一种根本困难。根据他的见解，被认知的这件事情起着产生这个命題的原因的作用，但同时它又是这个命題的証明者，可是这个命題又是认知这件事情的唯一的手段！这样一个见解，在我看来，好象任何严格的认識論的见解一样，假定有一种前定和諧（pre-established harmony）这样一个神秘的和不可証明的主张。(i)一件事情是“所要被认知的东西”，所以从描述上讲来，它就是未知的东西；(ii)只有通过一个命題的中介，它才变成已知的东西；(iii)而这个命題，为了要变成知識或变成眞的东西，又必須和被认知的东西相符合。这怎样可

能呢？在我看来，这是认識論上唯一的一个謎。因为这个主张說：当一个命題符合于除了这个命題本身以外就无法知道的东西时，这个命題就是眞的。

与这个见解不同，我自己的见解是从操作的意义上去理解“符合”的。这个意义除了独特的认識論上事例以外对一切事例都是适用的。在认識論上的事例中人們假定有一种在一个“主体”和一个“对象”（或譯“客体”——譯者）之間的关系。我們从操作的意义上把符合当作是解答（answering）的意思，好比一把钥匙打开了一把鎖所設置的条件，或者好比两个通訊員彼此答复；或者一般地讲来，好比一个回答是对一个問題或对一个批評的适当的答复——总之，好比一个解答答复了一个問題所提出的各种要求。根据这个见解，“相符合”的这两个方面都是公开的和光明的，而不是把其中的一个永远置于經驗之外而把另一个通过一种“知觉”或其他的什么方法置于經驗之内。某些在經驗以內的东西怎样能够被人断言符合于从定义上讲来超出于經驗之外的东西，而且根据认識論的主张，經驗以內的东西又是认知經驗以外的东西的唯一手段。我奇怪这怎样能够办得到。这种奇怪就是原来使我怀疑整个认識論事业的原因。①

① 由于罗素先生注意到在我的眞理观中包括有一种依賴于后果的情况（而他的眞理观则依賴于前件，不过这些前件本身不在經驗以內）而且还注意到它涉及到一个因果法則，他結論說：“如果这些因果法則要达到它們的目的，它們就必然是眞的，而这个眞的意思是杜威博士所废弃的。”（罗素：《关于眞理与意义的探究》，第408頁）在我这一方面，期望我的一般的眞理論能够应用到特殊的事例上去，因果法則的事例也包括在內，这不能就是不合理的。如果說我們期望人們这样去理解我的眞理观是不合理的，我就高兴利用这个机会来說：情况就是如此。在这个事例中，我所主张的这个见解并不是我已經在别的地方“废弃”掉的。我是在应用我在别的地方所提倡的一个一般的见解。在手段与后果的联系这种事情中較之在其他的大多数事情中有着較多的經驗和有着較多的检驗，因为那种因果关系的联系是包括在任何职业、艺术和事业的一切詳細內容之中的。在因果关系的方面的証实的可断言性是一件具有或然性的事情。这个特征是其他証实的可断言性的事例所共有的；而在罗素先生看来，显然那种不是确定到不可能犯錯誤程度的东西，或那种不是最后依賴于某种絕对确定性的东西，都不能从最充分的意义上被称为知識。

根据我把“符合”当作是一种操作上和行为上的事情的这个意义（这个意义在通常的經驗中就明确地有与它相同的意义），我主张我的这一派别的理論是配称为眞理符合論的唯一的一个派别。

（五）

我应該高兴相信，关于“后果”的性质和功能，以上所述已十分明确清晰，因而对于这个問題我們已无需再多說了。但是，如果我不特别对于“后果”的問題有所說明，罗素先生在他的批評中說我似乎在逃避质問。他說他曾經几次問我，根据我的理論，探究的目标是什么，而对这个問題迄未见到回答。[1] 有人认为我在用某种别的东西来代替“眞理”，因而，如他对我的主张所作的解释，眞理既然不是目标，我就势必另外提出某种其他的目标。如果有人推論說上述那个問題和这种信仰是有联系的，这种推論似乎还有一些理由。如果有人查一下我的《邏輯：探究的理論》一书的索引，他就会发现如下的一个項目：“可断言性，証实的，作为探究的終結。”这里并指出大約书中有十四段話論及这一点。除非“終結”和“目标”之間有什么差别而这种差别又沒有为我所看到，下面的一段話就似乎給与了罗素所未曾见到的答复：

> 而且，推理，甚至当它和检驗联系在一起的时候，从邏輯上看来也不是最后的和完全的。在本书中所发展的整个理論的核心是：一个不确定的情境得到解决，这就是終結，而“終結”的意思是指所期待的終結，是指完結。[2]

如果我們不是把它孤立起来而是把它同上下文联系起来看，这段話的含义是說：探究是在一个不确定的情境中开始的，而且它不仅

① 罗素：《关于眞理与意义的探究》，第404頁。

② 《邏輯：探究的理論》，第157—158頁。

在它之中开始的，而且是受着它的特别的質的性質所控制的。[1] 探究是解决（决定或使得不确定的变为确定的）情境的一組的操作活动；它要去发现和陈述說明手头問題的这些条件。因为它們就是所要去"滿足"的条件；它們就是"成功"的决定因素。既然这些条件是存在的，它們只能为观察的活动所决定，而观察是具有活动性的，这一点在科学地决定材料的情况具有实驗性的这一点上清晰地表现出来了。（当探究尚在一个非科学的水平时，它是这种事实中表现出来的：即我在望和看；聆和听；用一般的名辞来說，在任何知觉經驗中既包括有感觉的因素，也包括有运动肌肉的因素。）因而在具有活动性的观察中并为它所发现的条件构成了进一步进行探究的問題的条件；根据这种见解，材料总是属于某一特别問題的材料而且这些材料不是交与探究的一些现成的东西而是在探究之中并为它所决定的（关于材料的命题并不是知識的事例，而是达到知識的一种手段，这一点已在上面陈述过了，这显然是这个见解的一个統一的部分，因而在这一方面就无需乎再多說些什么了）。由于重复的观察活动，問題不断地具有了明确的形式，这时候可能的解决本身也暗示出来了。这些可能的解决很明白地（用这个理論的名辞来說）是在观察中所决定的材料所具有的可能的意义。推理的过程是这些可能的解决的精密化。当它們为被观察的材料所核对时，它們便构成了推理命題的題材。推理命題是达到作为証实断言的知識的手段，而它們本身并不是知識的事例。这些推理命題也是具有活动性的，因为它們規定着新的实驗观察，而这些实驗观察的題材既为检驗旧假設提供了标准，又为新假設提供了出发点，或者至少为改正过去已經获得的結果提供了出发点。这样继續下去，一直到規定了一个确定的情境为止。

[1] 《邏輯：探究的理論》，第105頁。"独特的怀疑状态"不仅激起了特殊的探究，而且如我們所明白地陈述过，"是控制着它的"。为了避免不必要的誤解，我也引用下面的一段話："如果一个情境是完全不确定的，它就不可能轉变成为一个具有明确組成部分的問題"（同上书，第108頁）。

罗素先生曾說我有这样一个见解，认为："如果一个信仰作为一个工具在某种活动中是有用的，即如果它是滿足欲望的一种原因，这个信念便被証实了" 而且认为："成功的探究的唯一本质的結果就是成功的行动。"[1] 如果我們能就它本身的言辞来对待前一段中我所作的这个簡短的陈述而不首先用某些为它在邏輯上所不允許的理論来解释它的意义，我想就沒有必要对于罗素先生硬說是我的见解再作什么評論了。

下面有一段話，如果我对它解释得正确的話，显出了罗素先生对我的见解的誤解的性质而且在含义中暗示出我們两人见解之間眞正分歧的性质。为了互相了解起见，我现在将对这一段話作一些評述。罗素先生說：

> 如果发生了如"信仰"这一类的事情，而这一点又似乎是不可否认的，那么就有一个問題：它們能够分为"眞的"和"假的"两类嗎？或者問：如果不能，我們能够对它們加以分析，把它們的組成部分分成这样两类嗎？如果对这两个問題都有肯定的答复，那么"眞"和"假"之間的区别是否就在信仰結果的成功或失敗中去发现呢？还是在某些其他与这种信仰有关的事情的关系中去发现呢？[2]

根据以上我所引用过的其他的几段話，我有証据說：这个"在'眞'和'假'之間的区别是要在信仰結果的成功或失敗中去发现的见解乃是强加于我的一种主张。"在我已經說过了以上的一些話以外，我希望再指出以下的几点就够了：根据我的见解，眞伪的問題不是信仰的結果問題，因为企图陈述探究的哪些条件和操作活动証实一个"信仰"（或証明它的断言是眞的），这是决定我的整个理論的东

① 《邏輯：探究的理論》，第404，405頁。

② 同上书，第405頁。

西；命题，就其本身而言，并不是信仰的事例．它們是获得一个証实的信仰的手段；它們作为一个手段的价值，是受它們在“满足”为它們所要解决的問題所严格提出的各种条件中的适切性和有效性来决定的。然而在目前討論的这个阶段，我引用这一段話的用意更多的是想指出我們之間的分歧，而不只是想表明罗素先生对我的见解的誤解的性质。① 我最堅决地相信：“眞”和“伪”之間的区别是要在命題（作为探究的手段）与“有关的实际发生的事情”的关系中去发现的。据我按照罗素先生的解释来看这个問題，在我們之間的分歧是关系到“什么实际发生的事情是有关的实际发生的事情”这个問題。而且我希望这一次就沒有必要再重复了。根据我的理論，这种有关的实际发生的事情是那些具有存在性的后果，这些存在的后果借助于在存在上所进行的操作活动，满足了（符合了，实现了）为构成問題的那些实际发生的事情所提出的各种条件。这些考虑导致我最后所要討論的一点。

（六）

我早些时候曾經写过一篇文章，罗素先生曾从中間引用过一段話。在这篇文章中我陈述我的結論說，罗素先生用满足个人欲望这样的措辞，或用为了满足欲望而进行活动获得成功这样的措辞来解释我的见解，这是由于他沒有注意到我的理論中不确定的或有問題的情境的重要性；这种不确定的或有問題的情境不仅是探究的根源，而且它控制着探究。其中有一部分我是这样写的：

---

① 我冒然声明一点。在原书中出现过“誤”和“正”这些字眼，无意地被用来代替“伪”和“眞”这些字眼；因为，按照我的见解，了解和誤会、理解和誤解、理念和錯誤（understanding and misunderstanding, conception and mis-conception, taking and mis-taking）是属于命題方面的事情，它們本身不是最后的或完全的，而是用来作为达到一个目的的手段的——目的是要解决問題，而解决是探究的結論。“眞”和“伪”这些形容詞是用来說明这种解决的。

罗素先生首先把一个可疑的情境变成了一种个人的怀疑状态……然后把怀疑状态变成了私人不舒服的状态，眞理〔根据我的见解〕就等于是移去了这种不舒服的状态。……〔但是〕“满足”乃是对于为这个問題所规定的条件的满足。

同样关于这一点，我曾提到在序言里的一个句子；在这里，我鉴于面前对我的主张的誤解，我曾說过：“只有当后果是为操作活动所规定着的时候”，我們才把这些后果当作是检驗有效性的标准。①

我們明白地陈述过控制后果的意义和功能的两个条件。关于这两个条件罗素先生曾經有过两处評論。一处評論是論及后果是“为操作活动所规定下来的。”对于互相了解的原因来說不幸的是他只說了一句話，大意是說它的“意义对我看来始終有些晦涩不清。”关于另一个条件的評論，即关于必然要把“多疑的”、有問題的等等当作是“客观的”情境的特征而不是一个人或“主体”的特征的評論，幸而他說得比較詳細些：

杜威博士似乎写道：一个多疑的情境能够沒有一个怀疑的人而存在着。我不能設想他就是这个意思；例如他不能有意地說：在天文的和地质的年代里，在沒有生命之前就有一些多疑的情境。我能解释他的話的唯一方法是假定：在他看来一个“多疑的情境”是激起怀疑的情境，它不仅在某一个人中激起怀疑，而且在任何正常人中，或在任何想要达到一定結果的人的心目中，或在任何对从事于研究情境受过科学訓练的观察者的心目中激起怀疑。在一个多疑的情境的观念中包括有某种目的、即某种欲望。②

① 我这一段話的原文见«当代哲学家丛书»第一卷，第571頁。作为条件之一，它又說道：后果必须是“这样的，它解决特别的問題，而問題是激起操作活动的。”这句話是在«丛书»第571頁上从我的«邏輯»一书的序言第 iv 頁中引用来的。

② «邏輯：探究的理論»，第407頁。

当我們把“多疑的情境”一詞的意义和我的一般的經驗論联系起来看时，我的确是意味着說它能够沒有一个怀疑的人而存在着；而且我还說：“如果个人的怀疑状态不是为某种存在的情境所激起，并不是和它有关系的，那么这种个人的怀疑状态就是病态的。当它們达到极端的时候它們就成为怀疑狂症了。……我們习惯于把怀疑当作似乎是属于我們的东西而不是属于我們也被牵連在內的存在的情境的。这种习惯是主观主义心理学的遺留物。”[1] 这个主张和我的整个的經驗論是联系在一起的。我的經驗論是把經驗当作是行为（但不是这个字眼所具有的“行为主义”的那个专門的意义），是把經驗当作是有机体和环境的交互活动。上述主张和我的整个經驗論是紧密地和根本地联系着的，因而如果我要試图說明上面引用的这段話所肯定的意思，我就不得不重复陈述我在别的地方已經以很长的篇幅陈述过的东西。在这里我只陈述一点。在有机体和环境的交互活动中有节奏地发生了不平衡或不均衡的情境，而情境的有問題的性质，我們曾經明确地說过，就是在这种不平衡或不均衡的情况中有其根源与原型的。例如“饥饿”的情况，它不是一种“感觉”（feeling）而是一种有机行为的形式，例如在身体上所表现出来的这种坐立不安的情况和寻求食物的动作。我关于不确定的或有問題的情境的存在性质的主张是我的經驗論的一部分（前者从邏輯上讲来是包括在后者之內的而为后者所必需的部分），但是我不能以更多的篇幅来重述我的經驗論。既然如此，我仅限于几点簡要的評論，希望（如果可能的話）澄清我的主张和罗素先生主张之間的差别。（i）一切經驗都是一个有机体和一个环境的交互活动；一个多疑的或有問題的情境当然也不是例外。但是牵連在有問題的情境这个特殊的交互活动中的有机体的精力乃是包括在日常生活过程中的精力。它們并不是怀疑。如我已經說过的，怀疑只是在一种次要的或派生的形式之下才能适当

[1] 《邏輯：探究的理論》，第106頁。

地归在有机体的身上。(ii)"每一这样交互作用的情況都是一个有时間性的过程,它不是一件短暂的、横切面的发生事情。所以发生这种交互作用的情境,就其出发点而言,是不确定的。即使存在的条件本身无条件地是确定的,然而从意义上讲来它們是不确定的〔在一定的事例中就是如此〕:这就是說,从它們和有机体的交互作用中这些条件所表明和所預示的意义讲来,它們是不确定的。"① 这一段話应該說明了一个存在的有机体从存在上讲来,和环境条件交互作用着,是被包含在一个情境之中的。按照我的见解,突出一个"正常人"的唯一办法就是这个人只是在实际問題面前从事于研究工作。(iii)根据我的见解,一个天文的或地质的年代必然是某些被經驗到的有問題的情境中的一个实际組成部分。从邏輯上讲来,我不必对那些年代进行任何宇宙論上的玄想,因为根据我的理論讲来,任何关于这些年代的命題都是属于本特雷所謂外推法(extrapolation)性质的。本特雷的这类名称选擇得很好。我們要知道,这种外推法在一定的条件之下,是完全合法的,但是无論如何它总是一种外推法。②

当我們把我們对天文的和地质的年代中的不确定的情况所作的宇宙論上的玄想和我的理論联系起来时(或者說当我們把我的理論和这种宇宙論上的玄想联系起来时),任何认为人是自然之一部分的见解将会主张:"人是自然之一部分"这一事实彻底地制約着他的"經驗"。所以这种见解便主张:当我們把經驗的意思当作是交互作用的行为的客观意义而不是当作在完全不同的某些东西上面附加上去一种私人的幻想的意义看待时,在人类經驗中的这种不确定性便証明了在自然过程中有着相应的一种不确定性;在自然之中人类存在着(动作着),而且人类又是从自然中产生出来的。当然,如果有

① 《邏輯:探究的理論》,第106—107頁。

② 《行为、知識与事实》(1935),第十九节"經驗与事实",特别第172—179頁。这一段話应該和第二十七节"行为上的空間-时間"联系起来閱讀。如果有人对于我关于前人类与前有机体事情的见解感到兴趣,我愿意請他参閱本特雷的陈述。但是对于我所叙述的其他論点,我无意让他負責。

人主张(罗素先生就似乎这样主张)有一个独立的主体存在着，作为情境的"多疑性"或"問題性"的原因，那么他就会采取他所已經表达的那种见解，因而証实了如我所說的我們之間的分歧的根本根源就在于我們对于經驗的性质的见解不同，而对于經驗的性质不同的见解又与我們对于人与世界其他部分之間所存在的联系的见解互相关联着的。我們认为在达尔文以前的那种黑格尔的见解和穆勒(Mill)的见解之外，一般的經驗論还有另外一种可以选择的见解。罗素先生幷未曾重視选擇这种见解的可能性。

在我的理論中曾經說明后果必然是"为操作活动所规定着的"。这当然是我的整个探究論的一个紧密的組成部分。如果罗素先生把他所引用的那一段特殊的話从它在我的整个关于經驗、探究和知識的理論中所占的中心地位孤立开来看，无怪他就会发现这一段話"有些晦涩不清"。我再引用一段話，指出在我的理論的这一部分和适才所提到的这一論点(即不确定情境在探究中的地位問題)之間所存在的內在联系。"被騷扰和扰乱、混乱或模糊的情境不能通过我們个人的心理状态的手續而得到整理、澄清和条理化。"① 这是从反面来說明正面的主张。我正面主张：具有存在性的操作活动，即采取行动、进行活动和完成某种目的(总之，改变交互活动的状态)，是产生后果唯一的手段，这种后果是和証实的可断言性关联着的。

还有一些事情使我迷惑不解。这些事情不仅与罗素先生的见解联系着的而且和一般广泛流行着的见解联系着的。在我結束这一部分的討論时，我还想对于这些事情有所陈述。(i)我迷惑不解，为什么人們如此系統地探究問題(如哲学家們这样系統地探究問題)而对于問題的存在和性质却如此地漠不关心。(ii)如果"主体"是关系的一端而对象(事情)是关系的另一端，而且如果怀疑只是主体的一种状态，那么为什么知識不也只是主体的一种心理状态呢？(iii)这种迷惑不解的事情前面已經提及、即人們怎能望着一个对象和关于对象的

① 《邏輯：探究的理論》，第106頁。

一个命题这两方面而决定它們是不是两相“符合”的？而且如果一个人能够就他个人本身，直接观看一件事情，那么为什么还要有一种关于这件事情的重复命題（即按照某些理論的說法，还要有观念或表象）？这也許只是为了便于和別人交往？

最后我还想声明我是企图按照罗素先生所指出的精神进行我的討論，尽可能地避免一切誤解，而且在考察有关的爭端时，我不是从爭辯的角度把它們提出来的，而只是为了試图澄清我自己的见解。他曾經說过：“因为分歧十分深刻，我們难以找到双方都认为是公正地陈述爭端的辞句。”在討論的过程中我感觉到这句話的深刻影响。鉴于分歧之深，我难以希望会完全成功地克服这个困难。但是至少我是更多地关心如何把我自己的主张說得可以为人家所理解，而不是去反駁罗素先生的见解，因而当我作一些爭辯性的声明时，我是相信：明确的对比是刻划自己见解的輪廓和明确自己见解的內容的一个重要的、也許是不可缺少的手段。

第四部分

关于思想家們

一

馬希与美国哲学

(1941)

在一八二九年、一八三一年和一八三二年在佛蒙特州伯灵顿地方发生了一件在学术上十分重大的事件。因为在这些年代里古德里奇(Chauncey Goodrich)在这里出版了柯利里芝(Samual Taylor Coleridge)三部比較重要的著作:即«帮助反省»、«朋友»和«政治家手册»。在这三部书的第一部书中有馬希(James Marsh)著名的导言。

当我們把浪漫哲学的名字和馬希的著作联系在一起的时候,我們应該体会所用"浪漫"一詞的意义,这是重要的。字的意义是在变化着的,而这样一个名称在今天也許会意味着有一定輕視的意义,因为现实主义在某种形式之下是今天流行的一种方式。"浪漫的"这个字在早年应用的时候是一个比較专門的名字,用来作为"古典的"反面而不是用来作为现实主义的反面。这个字是用来指明所謂现代的精神,以别于古代的精神;特别是条頓民族的和新教北方的精神,以别于拉丁的和罗馬天主教南方的精神。

幸而在馬希博士在安多佛学院(Andover Siminary)的最后一年写过一篇論文,发表在一八二二年七月号«北美評論»这个杂志上。这篇論文使我們能够脫离标題而独立地把握馬希本人认为有关的这个差别包括一些什么。他說:"现代心灵把它的思想和感情的中心从'外在世界'轉移到'内在世界'来了。"在論及希腊人的时候他比較詳細地說:"他們未曾理解到有一个广大无边而看不见的世界,在它的怀抱里一切可以看见的东西都沉沒在一个小宇宙的渺小之中了。"[①]

① «北美評論»,第15卷,第107頁。

与这种态度相反，他說："在一个现代人的心灵中这一切都发生变化了。他的比較严肃的思想从他周围的这个世界退縮回来而轉向到他自己身上。一切外在自然的现象，以及一切为历史与科学为了利用过去而珍藏起来的材料都仅仅变成一些工具去暗暗表示一个永不宁息的精神的热情，而这个永不宁息的精神最后意識到它自己的力量而且带着无边无限的概念继續扩张着。"这种变化一般地讲来是明确地和基督教的影响联系着的；特殊地讲来是明确地和新教与早期野蛮的北方联系着的。

我所关心的是馬希哲学著作的观念和原理而不是它的历史根源、发展和影响。① 但是如果我們放过馬希的学識渊博深远这一点而不加注意，这是不合适的。这种学識渊博的状况即使在他发表的著作中最早的这篇文章中就已經明显了。他当时早年就已經精通拉丁文、希腊文和希伯来文，而且他也精通意大利文、西班牙文和德文。这不是容易得来的，因为他从未出国留学过而且当时学习又很不方便。他的著作显示出来，他不仅懂得这些語言而且广泛而亲切地熟悉它們的文学。我不詳談这些，但我只指出一点就够了，即他大概是第一位美国的学者直接第一手地熟悉康德的著作，不仅包括《純粹理性批判》、《实践理性批判》，而且还包括他的《人类学》，特别是他关于自然科学之哲学基础的論著。在后一方面值得我們注意的是他閱讀当时的科学文献也十分广博而且这种閱讀影响了他的思索；呃耳斯武德(Oersted) 以及他的极性原理主要地同康德一块儿影响着他。当然他对于康德的解释是受他对柯利里芝的崇拜与对弗賴斯 (Fries) 著作的閱讀所影响的。

当他的成就要很大地归功于柯利里芝的同时，它更多地是由于他对他自己力量的不信任。当他来到柯利里芝这里的时候，他在閱

① 尼科耳森 (Marjorie Nicolson) 教授在这一方面已經有过一个审慎而彻底可靠的說明。见 1925 年 1 月 《哲学評論》 中《詹姆士·馬希与佛蒙特的超驗主义者》。

讀方面和在思考方面都已經作了准备，使他能以体会后者，但也使他不仅仅成为一个門徒。馬希之所以对柯利里芝发生兴趣基本上是由于他們在宗教上有一种共同的兴趣；由于他們共同想使得基督教的信徒們生动地懂得它的精神眞理。在柯利里芝的：《帮助反省》一书中大部分的东西已經过了时；即使在宗教中它也远远离开了今天思想的主流。除了一些零星片断的深刻領悟之外，在今天的讀者看来，似乎它的內容是使人漠不关心的而它的形式是使人厌恶不快的。他容易发现它是一件老古董的东西。說得比較公平一点，它是具有历史兴趣的。我說这句話的意思就是說，如果我們要抓住它在它当时的意义和影响，我們就必須把它和它在十九世紀早期的学术和道德气氛中所处的地位联系起来看待。我們一定要記住那还是达尔文和进化論者以前的一个时代；那还是现代科学对普通人的心灵还沒有留下多大印象以前的一个时代；在那个时代里，为工业革命所强加在现代社会上的各种特别的問題仅仅才开始模模糊糊地表现出来。在这个时代里，除了少数的激进派以外，人們在名义上接受现成的制度和主义而很少关心它們本身的意义。总之，这是一个在学术上漠不关心和无动于衷的时代。

穆勒曾經有过两篇論文，分别論及边沁和柯利里芝的。在这两篇論文中他清晰地刻画了当时一般的心情。穆勒在談到許多其他东西的中間，說："教会和国家的现存制度仍然保留着未遭破坏，至少在外表上是如此，但在实际上人們则要求把它們尽可能地当作可有可无的东西。"特别当他論及教会的时候，他說："只要不过于喧嚷宗教或过于认眞地去对待它，教会就会受到人們的支持，甚至哲学家們的支持，'把它当作抵御狂信的堤防'，导致宗教精神的誘餌，防止它不致破坏社会的协調或国家的安宁。"他概括起来說："总之，英格兰既沒有得到象它們过去一样的新观念的好处，也沒有得到旧观念的好处。对于我們的政府，我們十分尊重它以致不想去改变它，但是又不十分信任它，以致沒有給它任何权力，或希望从它那里获得一些不是强迫的服务。我們有一个教会，而这个教会并沒有达到一个教会所应有

的目的，但是我們还必须保留这样一个教会，假想着或幻想着它会达到这个目的。我們有一个高度精神的宗教(而且我們受到教誨，要我們从自私的动机去服从这个宗教)，而在每一个其他的題目上我們都有着最机械的和世俗的概念。”如他所說，“象这样一个时代，一个沒有誠意的时代，乃是一个調和的和半信服的自然时代。”

在这种情境之下边沁是旧事物的革新者、批判者和破坏者。柯利里芝却是一个特别类型的保守者；这位思想家要求了解旧事物的意义而且要求按照这种意义办事。如穆勒所云，“边沁关于每一习俗和制度都詢問說：‘它是眞的嗎?’而柯利里芝則詢問：‘它的意义是什么?’”在现存的事态之下后一問題和另一个問題一样是具有騷扰性的；它的重要性是同样激进的，因为它是向现有的信仰和行为状态的一种挑战。柯利里芝在宗教上激进主义比較明显的方面就是他对所謂圣經崇拜的攻击。他把这种在文字上得到启示的主张譴責为迷信；他认为：教义要在一个人的本性中最深刻和最精神的部分来“发现”他，因而他极力主张要以此为根据来接受圣經上的教义。信仰是一种意志和感情的状态，而不仅是在理智上对主义和历史命題的附和。如穆勒所云，他比許多的自由主义者們还要比較眞正自由一些。

但是在他把信仰和悟性分开的同时，他把信仰和另一个較高級的能力，理性，联系起来了，理性是和一个人的眞正意志合而为一的。柯利里芝說：“如果一个人开始时爱基督教比爱眞理更多一些，然后他就会爱他自己的教派或教会比爱基督教更多一些；而最后会爱他自己比一切事物都更多一些。”但是他同样坚定地主张基督教本身就是一个眞理的体系；当这个眞理的体系正确地在人們的理性意志和感情中为人們所取得时，它就等于是哲学眞理本身。这样断言基督教眞理具有內在的合理性，是他的《帮助反省》的一种有生命力的目的。也就是这一点引起了詹姆士·馬希的共鳴。我們也在这种意义之下把他說成是柯利里芝的一个門徒。柯利里芝用来支持他认为基督教信仰具有內在哲学眞理的主张的特別的哲学体制乃是以下两方面的結合：一方面是十七世紀英国神学家們的教义而这些神学家

們本身又是为柏拉图所迷惑着的，而另一方面是十八世紀晚期和十九世紀早期德国的超驗主义哲学。既然馬希本人已經是在同一根源上的学者，一切这些条件便会合起来使他的闡述附着于柯利里芝。

以上所述是根据穆勒（和柯利里芝处于相反学派的一个成員）的描繪来詳細說明：柯利里芝在他当时的条件之下所提出的教义是具有內在的自由主义的。我之所以詳細說明这一点，是因为如果不指出这一事实我們也就沒有历史的钥匙，打开馬希著作之門。从我們自己的观念看来，和从我們现在的条件之下，馬希的哲学看来是保守的。比較少的人們，即使在神学界也很少有人，对他借凭理性所致力澄清的那些主张发生兴趣。只有当我們把他的思想置于他当时流行的兴趣的背景时，我們才从它的正确的配景中看出他的思想。馬希生性不愿意爭論；他不喜欢牵連其中。但是如果我們最偶然地讀到他在柯利里芝的《帮助反省》一书重版中所写的导言，我們就会看到：它的潛流是这样一种感觉：认为柯利里芝和他本人所說的东西是和当时宗教界的心灵中所具有的主张背道而馳的；而且和这种感觉連合着的还有一种感觉：认为他在宗教上和哲学上担負有一种职責要同这些信仰的傾向进行战斗。他所关心的不是某一特殊哲学系統的命运或扩张，而是要重新喚起一种眞正精神的宗教，这种宗教在当时流行的洛克与苏格兰学派的哲学的影响之下被搞得晦暗不明和压抑不振。作为精神的和个人的宗教上的一个同盟軍，他轉向德国的哲学，深信柯利里芝在英国所发现的同样的毛病也在他自己的国家里发现了。

値得我們从“导言”中引用較长的一段他关于这个問題所要說的話：“洛克和苏格兰作者們的哲学已經得到充分的信仰；人們把它当作是唯一合理性的系統而且特别对它的主导的原理深信不疑，但同时我們强烈依附于宗教和喜爱冥想的情况（这两者是我們所具有的强烈的特点）已經引导我們把这些原理照原样地和我們的宗教兴趣和意见多种多样而十分密切地联結在一起，以致多数的人們认为它們就是同一系統的各个必要的部分。这种情况是我国特别的不幸。”

他本人认为这样通俗地夹入基督教信仰的哲学原理事实上和这种信仰是极不相容的。如他所說，“一个排除了一切关于精神力量和主体的这种观念的哲学系統和基本上是属于精神方面的宗教是不可能同时幷存的。”象柯利里芝一样，他預計到他要被人們认为在宗教中是异端，因为他想要追求一个哲学，这个哲学是与基督教的精神眞理一致的而不是不相容的；他认为基督教的这种精神上的眞理就是这个哲学的本质。

我现在要轉过来企图闡述馬希的正面哲学。在这一企图中我們可以恰当地回到前面已經指出过的一八二二年的那篇論文。在他看来，呈现在他面前的基督教不仅如在文学、政治与社会生活以及宗教中所表现出来的一样，是在理智上和在情緒上从一个古典心灵世界轉变到现代心灵世界的伟大的原因，而且它內在地就是一种哲学眞理的启示。人类由于堕落犯罪而要求外来的启示。但是这种启示从內容上讲来幷不是外在的，更不是任意的。毋宁說，它是关于自然、人类和最后实在的本质的、最后的眞理的一种发现。我之所以說基督教在他看来乃是一种眞正的哲学启示，就是因为那个理由。如果我想要选擇簡单的一段話用来說明他的思想和他的教誨的光輝內容，我想我将引用如下的一段話：一个有思想的人“是只有一个系統的而且只能有一个系統，在这个系統中他的哲学变成了宗教的而他的宗教变成了哲学的。”

如我所已經指出的，这种主张的全部意义在目前是不能重新发现的。我們必須把它和馬希博士所生活的时代关联起来看。它和当时流行于学院听众們和通俗思想界中关于哲学的见解毫无共同之处。如我們在上面已經注意到的，这些关于哲学的见解是以为当时占統治地位的苏格兰学派所改变过的洛克和以帕列（Paley）为根据的。正統派把基督教义当作仅仅是一种外来的启示；正統派的反对者則依靠从自然設計去証明上帝的存在和依靠馬希（追随康德和柯利里芝之后）所謂不同于“理性”的“悟性”。有許多証据証明馬希博士感觉到他自己处于两个危险之間。一个危险是人們会认为他把基

督教归納为一种主张的体系，一种冥想的学术体系。一个危险是人們会认为他不相信基督教在再生生活中的生命力量，因而被列入不信仰宗教的批評者之中。我想正是由于他发现他自己处于这样一个情境，所以在他表达他最深刻的思想时却籠罩着有一种认錯似的胆怯的空气。这无疑地一部分是由于他自己謙逊地不相信自己，但是大部分是由于他所处的时代情境。他认为他自己在自己的人格方面是一个深刻忠实的人。他是十分正确的。凡讀过他的书的人之中沒有一个人能够怀疑这个事实。的确，在內在的和謙卑的虔誠和高尙方面，在他当代的人們当中他是无与伦比的了。但是除此以外，他还有独特地哲学的本能。他想要完整地来看这个宇宙和生活的一切方面。当他放纵他的本能，一任其向着这个方向奔馳时，他立即就意識到他和当时不仅統治着美国社会而且統治着教会本身的那些观念发生了冲突。他既不减輕他自己的基督教义感，也不停止哲学思考。但是在我看来，他在哲学領域內的活动有了一些限制。他有很强的哲学力量，而且他也有同样强的思想独立性。他却从未发展过他的思想独立性。尼科耳森澄清了这一点。大概这是由于馬希在他作为指导爱默生轉向柯利里芝的一个手段时（至少間接地如此时）对美国"超驗主义"运动造成了深刻的印象。但是例如他从未有过象爱默生所显著具有的那种公平的主张，因而也未曾使他自己的力量发展到一种不可阻止的地步。

然而现在是轉入比較直接討論他的基本思想的时候了。在他看来，在他的基本思想中人們已經发现基督教的宗教眞理和把哲学当作是一种关于上帝、宇宙和人类的理論所具有的眞理合而为一了。公式陈述是具有一些危险性的。但是如果不是为了别的理由而是为了簡要起见，一个公式或标签也似乎是必要的。因而我将冒然地說：他的哲学是在深信基督教教义具有內在的道德上的眞理的这种影响之下对于康德所作的一种亚里士多德式的解释。这个公式不幸在很大的程度上要参考到历史上的专門体系。从外在的証据看来，他更多地是柏拉图的学生和是十七世紀伟大的神学家們的学生，而这些神

学家們受柏拉图的影响又多于受亚里士多德的影响。但是我們也从外在的証据知道，亚里士多德的《形而上学》和《論灵魂》两书总是在他的身旁。而且我們也似乎有相当的証据說：他从客观主义方面来解释康德，忽視康德的现象主义和关于自然的主观主义的见解，这一点无論是直接地或是通过柯利里芝，最后总是从亚里士多德那里来的。

为了解释这一句話和馬希自己的形而上学联系起来所具有的意义，我們有必要暂离主題，涉及专門的領域。如果我不是为了解释这个意义，我会高兴地避免討論到这个专門的地方。如一切学者所知道的，在康德看来，感性、悟性和理性之間是有明确的区分的。結果，他认为叫做感觉的这种心理上的感情乃是具有"心理的"特征的，而且是为空間和时間形式所組織起来的，而空間与时間形式最后本身也是具有心理的特征的。悟性的范疇，为这些感性印象提供了普遍性和恒常性，所以也不是超越于现象知識以外的。理性提供了超越于悟性范围以外的关于統一性与完整性的理想，而这些理想对我們說来是一些不可实现的理想。当我們认为理性給与我們以关于事物的眞实本性的知識时，我們便被导入幻想了。知識必然始終是保持在现象的范围以内的，它必然是感性材料在邏輯上所組織起来的东西。

这里有一件显著的事实，馬希博士随便地运用康德式的术語；他不仅經常地利用感性、悟性和理性之間的一般区别，而且他还利用康德对待它們时所达到的特殊結論。但同时，他从不提及康德把知識限制于现象——即通常所謂康德的"主观主义"。

例如，象康德一样，他把空間和时間当作是知觉經驗的必然的，因而是先驗的形式，而把数学則当作是关于空間与时間的科学，但同时在他的心目中又有牛頓物理学中的絕对空間与时間，而不是单純的心理的形式。空間与时間是实际的和外在的自然事物的形式，而不仅是心理的形式。因此，我們的几何学和其他数学不仅是关于我們經驗物理事物的条件的科学而是关于一切物理事物存在的条件的科学。物理事物及其变化的可能性的条件本身，用他自己的术語說，

"构成了可能性以及数量与形式的那些可能规定性的領域，而这些便是純数理科学的对象。"創造性想象的功能就是这些可能性不受实际存在物所賦加的限制而自由地发展。但是它們也是一切物理的事物存在的必然原理，因为后者是在空时之中和发生于空时之中的。因此，数学形成了物理科学的基础。

在这个客观的解释方面，他大概是受弗賴斯的影响。但是还有一个比較深刻的影响，这个影响我称为亚里士多德式的影响。在他处理感性对悟性的关系、感性与悟性两者对理性的关系中以及在他的关于自然对心灵的关系的整个哲学中都表现出有这种影响。在馬希的解释中感性、悟性和理性三者并不是分隔的而是在不断实现最后实在的本性的过程中的三个連續的阶段。前两个阶段，即感性和悟性形成了第三个阶段体现它本身和导致它本身的条件。因为在每一个阶段上都包括有指向于它本身以外的原理，而这些原理为比較完满地和深刻地領会实在的本性創造了必然的条件。

他沒有象康德一样把感性、悟性和理性意志这个上升的系列同自然宇宙分隔开来，而是在这个系列中看到了在自然本身中所发现的条件和可能性正在继續不断的实现。基于这一事实，我把他的主张称为亚里士多德主义。虽然他似乎知道費希特(Fichte)，我在他的著作中未曾看到有任何指到黑格尔的地方。但是好象黑格尔一样，他沒有把主体和客体或世界对立起来，而把主体(他在理性的意志中最完全地表达他自己)当作是构成可感觉的和物理的世界的能力的最高峰、最圓滿的地方。虽然从任何专門的意义讲来馬希并不是一位科学家，但是当时的科学界却广泛地閱讀他的著作而且认为他証明了这个见解的眞理：自然是作为一些阶梯式似地向上发展的能力而呈现在我們的面前，而在这个向上发展的过程中低一級的阶层旣是高一級的阶层的条件又是它的預兆，一直到最后我們达到自我意識的心灵本身。

他关于感觉的见解，以今天认識論的語言来讲，是属于实在主义的。他主张在感觉中我們能够把被接受的材料，被看见、被听见和被

触到的性质和形成看见、听见和触到的心理活动区分开来，而且认为被感觉性质的材料是以在我們以外的实在为基础的，而感觉的活动则是以自我为它們实在的寓所。我們知觉感觉性质时我們是把它們当作外在地和独立地存在着的一个对象所具有的性质而加以知觉的。然而感觉并不产生知識，即使关于物理世界的知識也不产生；它只为知識提供材料。在判断感觉材料和认知它們所表现的是什么东西的时候，悟性是必要的。我們必須解释感觉材料。悟性是凭借区别、比較的动作来从事操作的，因此，它把隐藏在感性材料中的关系显现出来了。沒有这种联系的和組織的关系我們就不认知一个对象而只有許多性质在我們的面前。我們有力量能够自我意識到有关的心灵活动。我們注意到，这些心灵活动是按照一定的必然法則前进的，而結果它們便产生了知識。用任意这个意思来理解自由的話，悟性并不是自由进行判断的。获得知識时我們必須根据必然的方式进行判断或理解，否則我們就得不到关于对象的知識而只有一些个人幻想。这个理解或认知对象的法則是从心灵本身发出的，而当我們认識到这种法則并且注意到它时，它便形成了所謂理性。在悟性中（即在关于自然的科学知識中）这个主动者是自发地活动着的；但是当它注意到它自己的活动而变为自我意識的时候我們就把它认作是理性意志；它是一个动力的原則(animating principle)，在一切能知的心灵中它是普遍的，具有同一特征的；所以它就是神圣的理智，它是点亮了每一个来到这个世界的人的光亮。它是理性，因为它是按照必然法則活动着的；当我們把它当作一个完备自足的主动者看待的时候，它就是意志。

这就是馬希的所謂理性心理学。涉猎一下这个专門的領域可以帮助我們明白所謂在馬希中有亚里士多德因素的意义。他堅持心灵或自我的力量只有被那些与这种力量相关联的对象才得喚起。感受性在它被自然喚起活动之前一直始終只是一种单純的潜能性。除非心灵被具有顏色、声音和堅性的事物所影响，否則，我們便不能听见、看见或触到。在这种情况和鉄与磁彼此作用与反作用之間是沒有差

别的。悟性的力量，在它被潜存于对象之中的实际关系唤起活动之前，一直始終只是单純的可能性。有条理的、邏輯的构造既是把力量唤起活动和实现它們的潜能性的条件，又是这些力量所賴以活动的对象，正象事物的性质既是实现化的条件，也是心灵能力在感受性中所借以活动的对象一样。同样，自我意識的、理性的意志的客观性，既是我們的理性活动的条件，也是它活动的对象。

根据这样的理解，每一低級阶段既形成实现某种心灵的潜能性的条件，又为同一心灵高一級的表现从事活动提供材料。这种理解在本质上是属于亚里士多德性质的。我想这在每一位哲学研究者看来将是明白的。馬希就是由于利用了这种理解得以逃避了那个限制在自我圈子以內的迷人的圓环，而这个圓环却使得康德哲学着了迷。这个世界从它的地位上讲来，是性质的总汇；是一个在邏輯上互相关联的整体；是在普遍的自觉意志中被总括起来的东西，它一定是独立存在于我們心灵之外的，因为这样才可以使我們心灵中的各种才能受到刺激而成为眞实的存在；才可以使它們具有所借以活动的材料。

虽然如此，我們前面曾經說过馬希是在由基督教信仰所演化出来的观念的影响之下对康德进行这种亚里士多德式的解释的。馬希在两方面把他自己同希腊思想，无論是柏拉图思想或亚里士多德思想，分隔开来。首先，他认为心灵和自我、“我”或人格是等同的。这样把这两者等同起来的情况是在古代思想中所找不到的而是与基督教的影响联系着的。同一个道理我們可以用另一种方式从下面的事实中加以說明。他在理性这个古典的概念中加上了一个新的因素，而这个新的因素是它原来的陈述中所沒有的——那就是把理性当作是意志的概念；他认为有一种設置和追求实现普遍的和必然的目的的力量，而这些普遍的和必然的目的是为自然所提供的，但又是从它自己的本性中作为一个个人理性的自我而流露出来的。由于这些目的本身的性质所决定，它們不能从它們本身中实现出来或从任何单純理智的过程中实现出来。它的本性要求它們在一种感觉材料中，在一种作为知識对象的自然世界的材料中体现出来；或者要求一切与感

觉有联系的嗜好的材料或一切指向自然对象的欲望的材料都应該服从于理性意志，都应該轉变成为表达理性意志的眞正最后性质的媒介。說得比較略微具体一些，亚里士多德主张：我們不需要把自然世界和社会制度轉变成为理性本身的表现者和体现者，而能够在冥想的知識中使得理性现实化。馬希則跟随基督教教义的精神，否认有任何这样的可能性。他主张：只有当理性作用于这个世界，无論是物理的世界或是社会的世界，而把它当作是它自己原理的一种体现者时，理性才能实现它本身；才能眞正觉察到或意識到它自己內在的本性。馬希經常譴責他所謂的思辨和思辨傾向，而他所謂思辨和思辨傾向的意思就是指把知識、理智与行动、意志分开的这种情况。从它的本性上讲来，理性是以行动为終点的，而行动又把自然世界中，物理的和制度的世界中所发现的精神潛能性轉化成为精神的现实性。

馬希哲学与基督教信仰联系的另一点是比較特殊些，比較不那么带一般性的。在接受"人是一种墮落有罪的动物"这个观念的同时，他也接受柯利里芝的观念，认为原始的罪不仅仅是一件追溯到一个历史祖先的历史事实，而且是意志本身的动作，在这种动作中意志并沒有把那种从它本身內在的性质中所演化出来的东西当作是它自己动作的原理和推动的源泉，而是把某种来自于它本身以外的东西——感觉的嗜好或追求来自外界而为思想所利用的目的的欲望——当作是它自己动作的原理和推动的源泉。馬希用哲学的术語把神学中关于犯罪、良心、意志自由等等的主张翻譯成为他的哲学主张。在这里我将不继續涉猎到这些专門問題来麻煩你們。但是我們要特别地討論一下他认为为了喚醒自我的潛能，使之成为现实，必須有一个相关对象存在的这个见解，因为如果我們不論及这个见解，我們对他在哲学与宗教之間划上一个等号的这个基本观念的闡述就会是不完全的。良心和意志具有相关对象，而存在在人类之中的良心和意志便要通过这些相关对象才能被激动起来，轉变成为活动与存在的现实。良心和意志的这些相关对象并不是抽象的法則。正象意志与良心是个人的，属于一个自我的一样，它們的相关对象也必定是个人

的。在这一点上，他的哲学的宗教特征最清晰地揭示出来和表现出来。这个相关的个人对象就是神灵在基督身上的体现。用他自己的話来說："我們为精神法則所呈现出来的眞正的目的就是实际上使那个完善的观念在我們自己身上得到实现，而那个完善的观念是这个法則所預先要假定的，而基督就是它的光荣的体现。"他又說："当精神的原理还沒有为它自己的精神上的相关对象从上面所喚醒的时候，当它还沒有获得所灌輸的語言而有力量超脫自然的枷鎖的时候，这种精神的原理就可以說仅仅具有一种潜伏的实在，或者当它来到自然生命之內时，它乃是实在的一个錯誤的和虛妄的表现。"

我們的討論现在可以轉向一些比較具体的問題（虽然这些問題在馬希看来并不是比較眞正为人类所感到兴趣和关心的事情）——轉向馬希一般地关于社会，特别地关于教育的学說。不幸，出版記載方面所遺留給我們的东西太少了。但是其中有些提示是适合于重新构造他的根本哲学的。虽然他和柯利里芝在这个問題上的联系并不如他和他在把基督教宗教和眞正哲学等同起来的那方面的联系有那些直接的証据，但是在这里我們还是可以适当地从論及柯利里芝开始。柯利里芝和他所代表的德国学派一样，认为社会制度本质上是属于教育性质的和具有教育功能的。社会制度是法則和理性的外在体现，而个人的理智和良心便借助于这种体现而得到喚醒和获得培养，一直到它們能够独立活动，然后它們便表示自己忠实于社会制度，专心致力于改进它們，使这些社会制度会变得更好地适合于为人类执行它們的教育任务。

柯利里芝以极大的勇气把这个见解应用于教会，把教会当作是一种学校，不同于信仰者內在的和精神的宗教团体。当然他之所以应用这个见解，是因为事实上在英国有一个国立的教会，和政治組織是联合一起的。他以毋宁說是惊人的勇敢宣称：从这种学校組織的意义讲来，教会并不內在地是一种宗教組織。用他自己的話說，"那种国家組織，不幸地，至少是不适当地，被称为教会。这个名称，从它最好的意义讲来，也只是适用于'基督教会'。宗教是那种国家組織

不可缺少的一个同盟者，但是它不是它本质上組成的目的。"他从語源学上論及"牧师"(clergy)一詞的原意显然和书記(clerks)和录事(writers)是有联系的，于是他继續說："国家或国家教会的牧师，从它基本通义上看和从原始用意上看，包括着一切派别的学者、賢者、法律和法理学教授、医学和生理学教授、音乐和民用与軍事建筑学教授，而以数学作为他們共同的工具；总之，它包括一切的艺术和科学，占有它們和应用它們构成了一个国家的文化，也构成了神学。"他继續又說：神学应該正确地占首要的地位，只是因为"神学是文明人具有知識的根源和主干；因为它給与了一切其他科学以統一性和生命力，只有借助于这种統一性和生命力，这些科学才能被认为形成了一枝有生命的知識之树。"那些在国立教会里特别被称为牧师的人們基本上应被称为教育家，而且在柯利里芝看来，他們在成为牧师之前应該做一段乡村教师的练习生。

很明显，由于在合众国并沒有国立教会的存在，柯利里芝关于教育的这一部分不能直接影响于馬希的思想。的确，他自然想到了：学校教会在一定的条件下只是內在的和精神的教会的一种外在的表现或体现，而这种条件所代表的原理高于任何在政治上所建立的教会所能表达的原理。虽然馬希和柯利里芝是有所不同的，如可以从英国政治組織与我們政治組織的不同中暗示出来，但是間接地馬希的观念却是向着同一方向移动的。

注意这一点是有趣的。馬希在大学教堂献堂式的讲道中把文明(civilization)和文化(culture)加以区别(康德和其他德国的思想家曾經作过同样的区别)。他說：文明事实上就是关于个人的动作和事务如何适应于现存社会的需要和条件。它是参照着公民社会的职业对于各种机能所作的一种訓练。文化就是个人力量的发展以求使得他們成为眞正的人；它超越于任何现存的秩序和制度，因为它把人們提升起来，掌握理性、普遍意志的精神法則，达到做人本身的目的。它的目的是要受这个理性意志的內在法則所控制，而不是受一定社会的法令和习俗所控制。为了較高一級的和共同的人类利益而賦加在

我們身上的职責，任何国家政策都不能赦免我們。他說，东方的人民較之西方的人民要文明一些，因为他們的学校以及它們所提供的訓练使得个人在社会秩序中适合于一定的地位和工作。但是他說，我們却并非注定要做一种有用的工具去达到为文明状态所賦加給我們的那些低級的目的。而且他又說了几句很重要的話："如果我们按照它通常的意义，把国家当作一个政治团体，具有一定的宪章而且在它的几种权力之間具有确定的組織，我們就的确不能说是任何国家的属民。但是我們是一个社会的組織成員，在这个社会中組成这个社会的个别的自由的人們获得最高的价值、完善和幸福，这便构成了整个社会最高的目的和完善状态。在我們看来，政治和人民組織的形式是最固定的了，它們阻碍着我們努力去增强个人的和社会的一切力量的充分而自由的发展。的确，在自治的原則被允許发展到象我国这样的程度的地方，事实上就沒有固定的或永久不变的东西了，但是人們之所以能够达到这样的地步，那是因为在被自治的人們中有着永恒不变的理智和固定合理的行动原則。我們政府自存的原則只有在它的属民所具有的继續决定的和永不变化的目的之中才得发现。"馬希从这一点上得到了一个不可避免的結論：一个教育机关的功能就是培养社会而培养社会就是使它的个人的一切力量都得到充分的发展。

遺憾的是馬希博士未曾对他的社会哲学和政治哲学作出完备的闡述。如果我們要把馬希在这里所表达的原理适合于目前的条件，我們也許需要改变一下我們的詞汇。但是在我看来，他陈述了一个原則，而这个原則对显然是美国的社会制度（如果我們有任何这样的制度）来說，是根本的，而且这个原則在我們今天还需要加强。当馬希写作的时候，民族主义这个观念，从它现代的意义讲来，很难在我国出现。国家作为一个政治組織很少有人崇拜。个人仍然意識到他們有权力組織起来作为一个自由的社会来建立和解散国家——这种政治組織的形式。的确人們对于美国的政府形式是十分欽佩的，而且具有忠实于它的爱国主义。但是这种忠誠是由于它的根本原理（这

种根本原理乃是一个自由的和自治的社会的表现)，而不是由于它的形式。它被人們当作是一个符号和一个手段，而不是当作一个本身固定的，为个人的意志与良心所必須服从的目的。

根据我的判断，这个把国家从属于社会的思想是美国生活对世界历史的伟大貢献，而它清楚地在馬希博士的言論中表达了出来。但是晚近的事情却已傾向于使它晦暗不明了。现在有些势力活动着，把原来对于国家及其組織的观念溶化到旧的欧洲的概念和传統中去。人們现在认为国家本身就是目的；一些自命为爱国組織认为它們的任务就是宣称：个人的爱国忠誠就是忠实于国家这个固定的制度。国家的宪法并不当作是增进为自由的、自治的个人所組織起来的社会的福利的手段和工具，而当作是它本身就具有价值和尊严的东西。我們对于我們原来的美国理想的有效性已經发生怀疑。我們大部分是无意識地这样做的，但是这种怀疑却蔓延很广。我們傾向于使个性服从于国家而不是在如下的信仰下行动的：国家在其先章、法律和行政管理中能够成为增进自由个人社会目的的一种手段。

馬希是完全按照美国生活的先驅时代的精神进行他的写作的，即使他未曾意識到这一点。那个时代眞正的个人主义到现在受到了遮蔽，因为它被誤解了。人們现在把它理解为抬高个人而放弃了社会关系和責任了。当馬希論及个人的社会时（他經常論及个人的社会)他在表达个人主义的眞正精神。我們早期先驅的个人主义的实质并不是非社会的，更不是反社会的，它并不是对社会的要求漠不关心的。它的作业性的理想（working ideal）是睦邻和互相帮助。它并沒有否认政府和法律的要求；但是它认为这些要求是从属于一个变化着和发展着的个人組成的社会的需要的。社会关系能以使一个人把他自己的力量充分地表现出来，而这种发展又轉过来成为一个因素来改变这个有組織的和固定的公民与政治秩序，因而使得更多的个人能以眞正地参与在社会的自治和自动之中——总之，因而使得更多的个人可以享有他們生而有之的自由权利。貶低我們早期先驅个人主义的价值，只是从消极的意义上放弃了我們原来把国家与政

府从属于社会的这个观念和接近了把国家本身当作目的的这个旧的欧洲观念。如果允許我說一句个人的話，我要說我将永远不会停止我的热忱，因为我所出生的时間和地点就是早期自由理想和公民自治的社会仍然十分流行的时代和地方，因而我在无意之間吸收了它的意义。特别是在佛蒙特地方，在人民的精神中深信政府就好象我們所住居的房屋一样，它是为了增进人类幸福的而且住在这里面的人們，当人們的家庭在发展上需要有这种变动时就可以自由地改换和扩建任何一所房屋。佛蒙特人深受这种信仰的影响，以致我到现在还认为：一个人当他坚持这个见解时比当他把爱国主义附着于一种永远固定的国家形式时，和当他认为一个共同人类社会的要求是高于任何特殊政治形式的要求时，便是更加忠誠地爱护美国的理想。

馬希博士的教育观是他的一般的社会哲学的反映。不用說，他是在深刻的宗教精神之中来理解教育的，而且用已經引用过的回忆柯利里芝的一段話中的字句說，宗教是"正在生长着的知識之树的元气"。但是在我們解释他的辞句时必須記住：在他看来宗教的眞理和关于宇宙本身以及关于与宇宙相关的人性的理性眞理就是一回事情。再用他自己的話来說，宗教眞理"幷不是与教育系統中所应該教导的东西不同的和分开的一部分；人們应該学习它，把它蘊藏在心里以备未来之用；它是一种滲透的和有生命的原則和力量，应該影响着它发展的每一个阶段和过程；它把灵魂的一切力量，（当它們在开展的时候）都置于它的神圣的和人道的影响之下。"宗教和宗教眞理的概念也許有变化，而且自从馬希教导与写作以来，它們已經发生了变化。但是在这許多丰富多彩的专門的和具体的内容之中有一种有組織力的、到处滲透的和富有生命力的原則把它們联合起来，而这种原則在馬希說話的时代是教育所需要的，而同样在我們今天的时代仍然大大地是在教育中所需要的。

馬希博士在关于大学教育的組織和領导这些比較专門的問題上的观念反映了他的一些根本概念。在我叙述这些观念时，我主要地依靠他在哲学讲座上的后继者的記录，即托里（Joseph Torrey）教

授在馬希論著集之前所写的回忆录中的材料。按照馬希的意见,“学生入学的规則限制太大而无伸缩性。”有些学生不幸不能学习全部的課程，但是为什么他們不应該有权利学习在他們的收入以内所能担負的一部分課程，这是沒有道理的。“他又容許有較大的自由来发展不同心灵的天然性向和傾向。期望每一青年心灵以完全相同的方式发展，这是荒唐的；而且要他們每一个人都学习同类的和同量的东西,这也同样是荒唐的。”再者，“他认为所运用的教学方法过于形式而无效力。实际的教导不够而过于重視教科书。他希望看到师生心灵之間要有更經常和更熟識的交往。”更重要的是激发和磨礪学生独立思考与判断的力量，而不是束縛在理解别人的观念上。至于大学的紀律和道德，他也不相信繁文縟节外在规定与限制的制度。他也反对当时流行的学生的分班和升級的方法。他认为单純形式的考試沒有多少价値。

这些論点听起来很奇怪，十分好象是从当时起一直到今天的教育改革家們的批評和建議。然而在他看来，这些事情还不是为了实际权宜之計所作的让步。它們反映了他对个性的根本信念以及他那种与文字和机械形式相对立的精神。和在他的其他观念中一样，在他的教育观中,跟随着这种对个性价値的重視而来的,同样地感觉到最后的目的是一个有修养的个人的社会。教育的最后目的是“提高人民整体的条件和性格。”沒有任何地方象在合众国这样,学校“已成为政府政策的重要的和主要的对象”而且沒有任何地方象在这里这样进行实驗，公正地尝試“把一切阶級和一切个人置于同一水平之上,为一切人們提供同一系統,实行自由的、公共的教育。”①

我是想要对馬希博士的思想和他自己当时的思想的关系有所理解而不在一般地頌扬他。但是紀录却揭示出来了一个心灵，它既是深刻敏感的，又是高度理性的。这个时代是不利于高瞻远矚的思想的,这种思想要求有一定的大胆无畏,而这一点既是这个时代所缺少

① 請注意,这些話是說在我国于十八世紀四十年代公共学校尚未恢复以前。

的，也是馬希博士气质中所缺少的。他所提出的問題并沒有超出宗教中已經接受的信仰范围以外。他在語言方面依靠别人，特別是柯利里芝和德国的唯心主义者来表现他的哲学思辨。虽然如此，但是由于他的敏感性，人們还感觉到，当他述說一些为当时热中于神学的人們所一度感到兴趣而已不能吸引我們现在注意的事情时，在他的思想中并沒有第二手的东西。对于现实的东西，他在他最超驗的思辨背面仍然还有一种亲切的个人感。他认为关于"精神"眞理的知識总不仅仅是理論的和理智的东西，这是他的特点。它是活动的原因，也是它的产物。我們要生活于这种眞理之中，才能认識这种眞理。例如他认为感性較之悟性要低一等，这不仅是认識方面的事情。"感性的枷鎖"是一件道德的和个人的事情。因此，和理性比較起来，他比較輕视悟性，这也不是在专門問題方面的事情。在他所謂悟性中他看见了技巧与习惯的根源，而这种技巧与习惯使得人們能够在对待自然和人类时，利用手段机敏地适应于目的。它是取得所謂成功的钥匙。但是它所规定的那些目的都只是一些世俗上成功的目的，而理性，在他看来，則是一种符号，使得人們能够在他所謂精神的和人类特有严尊所由发现的这个高一級的和包罗更加广泛的水平上生活下去。在他看来，宗教是最高尙的价値，然而他对构成宗教的东西的理解实际上是对当时和现在认为宗教的东西的大部分加以譴責；当时和现在仍然认为宗教是企图把上帝和来世包括在个人进展与成功的計划之中。在他已經有些过时的哲学形式背后，我們感觉到有一个罕有的人格，具有学識的天才，永远是渴望获得更多的知識；他但愿利用他的学識和哲学喚醒他的同胞們感觉到他們作为人类有权具有各种可能性而且促进他們在他們本身来实现这种可能性。他的超驗主义是在这个目的上所披上的为当时大家所共有的一种外表形式。根本的实质是一种渴望求得丰富而有秩序的生活的愿望。

二

威廉·詹姆士的哲学

(1942)

在我閱讀关于威廉·詹姆士的活动与交往的記录时得到一种印象，即从他的多方面看来他是合众国所产生的一位最重要的学术人物。有一些人在某些特点上超过他：例如杰斐逊在政治思想的深度与广度方面和爱默生在純理智火焰的一貫性与集中性方面。但是詹姆士在他多方面与重大事务的联結中又似乎完全是独特的。我們要感謝培里（Perry）* 教授精密而有才智的艺术把詹姆士的思想和性格汇集成为完全的和有系統的記录。当我回顧一下这部記录时，我只能想到有一个为人类所感到兴趣的方面未曾表达出来。即沒有痕迹表示他关心到历史的壮观。然而这件事实似乎有其积极的意义——說明他对于人生，不顾它的年代，而具有一种不滿足的但十分丰富的感觉。人們可以說他是高度地属于当代的；毋宁說他"是"("is")而不是"曾是"("was")。因为他的当代性并不是关心那些过眼浮云的偶然事故而是产生于普天之下一切时代为人类所感觉到的困扰疑难。

只要簡单地看一看他这个具有非常天才的家庭的說明时，我們就感觉到威廉·詹姆士的历史是有巨大兴趣的。培里博士曾以第一卷五分之一的篇幅完全叙述他父亲老亨利·詹姆士。注释者对于这

---

* 培里(Ralph Barton Perry):《威廉·詹姆士的思想与性格》("Thought and Character of William James)。第1卷"遺传与职业"，第2卷"哲学与心理学"。波士頓: Lifile, Brown and Company, 1935 年出版。(值得完全引用出来的是它的副題:"如在他已出版的著作和未出版的通信和笔記中所揭示出来的。")

位非常的人物以及他同样非常的观念和联想能够有益地作一全面的評述。我們可以把遺传放在一边，但是如果我們对于这位父亲以及他那种忽视当时的学术风气和可敬人物的情况无所认識，我們就难以适当地描繪威廉·詹姆士的天才：他的措辞生动流畅，而他的思想无所拘束而富于創造性。我愿意停下来詳述一下詹姆士正在发育的才能所由形成的家庭环境。情感的天然性把他的家庭环境永远团結在一起，这不仅完全駁斥了天才难以相处的說法，而且为一种美滿的家庭生活作了一幅振奋人心的图画。家庭里每一成員对任何另一成員的人格表示尊敬，这是形成个人观念的一个重要的因素，而这种个人观念如我們将会见到的，是威廉·詹姆士哲学中根本的东西。

在通篇的这些卷册中都充满了威廉·詹姆士和他弟弟小亨利·詹姆士，一位小說家，两人之間彼此的爱情和欽佩。有时也瞥见其他的孩子們，其中每一个都远非平凡之輩。在关于威廉的篇幅中只有他姐姐爱丽斯对威廉的批評最为深刻，表达得最为生动了。"当他回答我問他在卓可劳（Chocorua）的那所房子时威廉对他自己和他的环境表达得十分完善。'啊！那是您所见到的房屋中最可爱的一所房屋了；它有十四扇門，都是向外开的。'也許不幸，他的脑門就并不只有十四个。"当她說他"能够把一生和风韵消磨在单調工作之中"时，她明白地表达了当一个人接触到他对他的兴趣的不可遏制的快乐时所享有的那种感情；那种持續保持在他重复生病或精神上不健康的状态之中的生气。这位小說家的弟弟对他的哥哥經常地表示爱慕之情。虽然他对于哲学沒有兴趣，而且公开承认他不理解哲学，但是他曾明白地指出了威廉哲学思想的精神。当他收到了《实用主义》一书时他热情地写道：本书作者史无前例地把哲学变得更有兴趣和更有生气，因为他所創造的一种哲学是"有关的、可以吸收的和可以参照的。"

培里著作的第二部分題为"教育与生平"，很受欢迎地代替了通常的所謂传記。因为培里大部分利用詹姆士来往的信簡来让故事发展，而他自己只在质上和量上补充一些解释性的評述，使得故事前后一貫。和在家庭关系中一样，在这里也有一些意义上的独特性。威

廉·詹姆士沒有受过通常意义中的所謂学校教育。但是他有着非常广博的接触，而这些接触，不象普通学校教育中的課題一样，“著有成效”。他父亲曾經强烈地反抗过他父亲那种对喀尔文主义（calvinistic）的热忱，而这一点表现在他想按照他自己的道德形象培养他的女儿們的愿望之中。他几乎带着一种卢梭的情緒写道：“人生从他的童年到成人的伟大价値就在于它是以无知为基础的一些天真的自然情緒与感情的貯藏所。的确，我的道德意識的早期发展无論如何对我的自然天眞的状态是不幸的，而这种天眞状态，从一个人精神特征的自由进化讲来，是本质的。”結果他并不企图去影响他孩子的信仰和性格，而且从他的时代和从他的年岁讲来，这种情况都达到了惊人的程度。初覩之下，这样的节制行为看来和他个人信仰所具有的那种非常的深度是冲突的。实际上这是表示忠誠于他生死与共的这样一个最深刻的信念：精神特征必須自由地进化。父亲是忠誠于对人性的信仰的，而且他是避免了传統习俗的歪曲和固定制度的麻痹作用的。如果我們不懂得这一点，我們就不能懂得他对子女教育的这种显然漫无目的而实际結果又有丰富成就的情况。

在一个乐观的时节，他曾一度写过：“我对人类唯一的希望是：人們将越来越多地完全服从于他們的自然本能，因而我們所有一切无益的、旧的統治者們，民政方面的和宗教方面的統治者們，将会变得手足无措以致废弃他們的宝座而把边疆向科学家們开放”——并不是說服从于自然本能是人們所想望的目标，而是說服从于自然本能是达到这个目标的一个必要的条件。在他女儿爱丽斯的評論中已經很好地把现实的或实际的結果概括起来了。“我們应該多么感謝我們高貴的父母，他們已經扫除了一切可鄙的迷信，他們不感觉他們有責任用枯干无用的荚壳来充塞我們的心灵——他們让我們的心灵象一块白板一样接受我們个人經驗所給与我們心灵的任何痕迹，因而我們并不疲于耗費精力去搜集废物，再将它扫除。”

威廉曾經暂时地和試驗性地过过一种画家的生活，而这一点在威廉的教育中并不是一个最不重要的因素。刚巧有这样一个事实，

他为了要过科学家和哲学家的生活而放弃了艺术家的生活，与此同时亨利却由于一种真純的性情力量而进入了文学艺术家的生活。在这一点上培里曾經作过一个富有鉴别力的評論，而这是他所作的最富有鉴别力的許多評論中的一个。关于亨利，他說：

> 經驗提供的模型或情景，使他对于条理和节奏有一种神秘的亲切感，由于这种亲切感，这种模型或情景便作为一些单元在感情中被把握到，变成了一些財富，貯藏起来以备它們在文学上的运用。威廉也分享有这种激情，虽然他坚持这是一个从属的动机。他自己正当的和深刻的激情是要在这些情景背后去寻找原因或者为了某些統治的目的而超越这些情景。……威廉有一位画家的眼光。他具有一种才能，能够抓住和揭露意識生活中变幻无常的某一些时刻和难以摸触的某些順序。但是他从不纵情于这方面的兴趣而不驟急轉变而反过来又反对它，这驟急的反动采取两种形式中的一种——或者是行动或者是解释。

亨利言及他〔威廉〕有一种"积习，对于事物'費解的'或不可預計的后果发生兴趣。在他看来显然沒有任何可能的后果本身不可以在一定的程度上为人們所享有——說它本身是指除了仅仅认知它以外排除了它与一切其他事物的关系。"总之，这种积极的普遍的兴趣(它对于奇特的东西具有爱好的偏向)包含有一种实驗的态度，而这种态度和繪画这个职业是气味不投的，至少和早期六十年代所从事的繪画事业是不相投的。

除了繪画不再吸引他了以外，为什么他不再学画了，关于这一点似乎沒有清楚的解释。他感觉到他只能做一个普通的画家。这种感觉在我看来只是說明艺术不再吸引他了。也似乎沒有明确地指出，如宗教人士通常用的話，"被传唤"去从事于科学。他从童年起就对化学和电力方面的实驗有兴趣，而当他的天平的艺术一端低下去的时候，科学的另一端升上来了。他的性情和他的教育使他自然傾向于临时

寻求职业而不預先注定他終身从事于某一种特殊的职业。他从艺术轉移到化学；从化学轉移到医学、到生理学、到生理心理学；从生理心理学到心理学、到哲学、到具有一种进步的"形而上学"特色的哲学，这是一个心灵和一个人格继續努力寻求它自己的記录。外在的身体条件，例如他的背部的衰弱，使他不能从事长期的实驗室的工作，这对于他选擇职业起一定的决定作用，但同时我认为在他經过許多曲折持續地寻找他自己和他覺得这个世界尙未完成和尙在继續发展的那种感覚之間有着密切的联系。覚得这个世界尙未完成和尙在继續发展的那种感覚感染着他一切的哲学思考。

虽然如此，他所走的道路使他具有着各式各样的兴趣，从事于各式各样的工作，而这样的道路确实丰富了他的知識的宝庫，积累了他的資源，使他不致过早凝固，而过早凝固也許是大多数从事于哲学职业的人們的毒害。它尤其是扩大了他个人接触和交往的范围。他在学术界結交的朋友和彼此密切交往的人士很多；我想象恐怕仅仅列举一下名姓就需要用一整頁的篇幅。这样广泛的熟識表达了他交朋友的天才。如果一位讀者偶尔各处浏览一下这几大卷册，他可能会怀疑是不是无关重要的信件有时写得太多了。但是如果一位讀者依次連續地讀下去，我肯定他会得出結論，說沒有一封信能够很好地省略。比如画一幅人象，許許多多的笔画，其中又有許許多多的細微末节，构成了一幅完整的人象。我們应該感謝培里先生，因为他以技巧和耐心完成了这項任务。这种感激之情远超出了心理学界和哲学界。威廉·詹姆士在学术界的联系范围十分广泛而他对待人們的热情又十分浓厚，因而这些卷册唯一地刻画了在一个世紀的三分之二的时間中美国文化发展的一个最重要的方面。

于是叙述威廉·詹姆士这位哲学家就不能与威廉·詹姆士这个人的发展分隔开来，而他的发展又为他的家庭关系，他的非正式的但十分重要的教育以及他与各行职业和各种人物的接触所影响的。这个事实使得我在閱讀这些卷册时印象最为深刻。我心想，威廉·詹姆士构成了美国哲学思想史中可紀念的一个轉折点，显然因为一个

人在他做职业哲学家之前首先总是一个人。他描写他自己說:"我原来是学医的,为了想做一个生理学家。但是我注定地轉入了心理学和哲学。我过去从未有过任何哲学的教导。我所听到的心理学的第一讲就是我所讲的第一讲。"人們容易夸大"轉入"这个因素。由于注定从一方面轉入另一方面,这是由于內在的一种冲动,而不是外在地随波逐流。但是在詹姆士本人內部的斗爭;他迟迟地不承认他是一位眞正的哲学思想家;他在为大部分美国哲学思想重新确定方向中所发生的最后的有关鍵性的影响,所有这些事情,在我看来,都与他从未曾受过学院式的和职业化的哲学教导这一事实緊密联系着的。

当然我不是說只要沒有这种教导就保証在哲学上有独立性和首創性,或者甚至成为一个有貢献的因素。情况恰相反。自我教育出来的哲学"天才"通常表现出来缺乏比例和配景,而且当他們笨拙地重新产生某些最熟悉的哲学概念时他們对他們的首創性却表现着自負。无疑地,詹姆士有时感到缺乏专門技巧,而这是一切形式的哲学教学所能給与他的。但是他的天才、他的家庭环境、他的广闊的交游以及他自己的学习,使得他缺乏专門技巧的缺点沒有多大的重要性。在一般的教师手中学术上的传統凝固成为无生命的慣例,而詹姆士得以从这种学术传統狹小圈子內的影响中逃脫出来。这一点与他紧紧地抓住哲学問題的事实是有关系的,而且在我看来,是有着十分巨大的关系的。如我所已經指出的,这些哲学問題在他看来首先就是一切关于迫切的个人力量与生命力的問題;旣然这些問題不是为第二手学来的事物所能掩盖的,它們就保持有那种为詹姆士思想突出因素的新鮮性和直接性;而这一点在他的思想中是如此突出,以致使得他成为哲学家中最独特的哲学家了。我說这些話的意思并不是說我不尊重专門技巧。如果我們要保持和发展首創的见地,我們就必須要有为合适的专門技巧所提供的資源。但是总有这样一种危险,精通学术专业的工具会代替了见地,而象詹姆士經驗中所具有的那种內在的誠恳性則可以为人們所信賴,它終于能够产生它自己有关的专門技巧。

根据这个理由,我感觉到我可以在上面在他的"哲学"这个标題

之下申述一下威廉·詹姆士的环境和生平。詹姆士的哲学著作具有它自己高度的光辉。但是他的通信和他的一些未曾刊出过的笔記使我們深入到那些已經刊出的文字的背后；它們使我們直接面臨着刊出作品所由产生的原始經驗。我不知道还有其他的事例，象这样把全部手头所有的关于学术根源和发展的記录发表出来使我們深入情景的背后，导致哲学主张最后所由产生的活生生的个人經驗。对于創导性有兴趣的人們和感謝培里先生因为他使得人們可以看到这些材料的人們不仅限于专門研究哲学的人們。凡对美国学术生活史有兴趣的人們和凡对原始創造生产力背后那种神秘条件关心的人們也都是共同如此的。

似乎有一个根本問題，深入于詹姆士的經驗之中，决定着他的哲学結构(甚至解释着那些从它們本身看来似乎是中心的因素)。在我論及这个問題之前，我想引用一些詹姆士在不同的时候关于哲学和哲学的教学所說的話。詹姆士在致霍季森(Hodgson)一函中說道：每一位哲学家在他的背景中总有一些他所想要摧毁的妖魔鬼怪推动着他。这句話在我看来是深刻眞实的；人們不明白哲学家所感觉到有压力的是什么，有些什么东西他想要去掉，这是在哲学爭論中显得那么貧乏的主要根源之一。詹姆士乃至附加地說：他的妖魔鬼怪是dessication*。我就是在这样的联系中引用下面的一段話的。这是詹姆士致施图姆普夫(Stumpf)函中談到关于馮特(Wundt)的一段話。

> 的确，既然您必須承认世界上总是要有教授的，馮特就是教授中最值得称贊和最值得尊敬的了……一位教授，他的責任就是懂得一切事情而且对于与他书架上有联系的东西他都要有他的意见。关于每一个可能的題目，他說："在这里我必須有一个意见。有多少可能的意见呢？三个？四个？对！正是四个。"因此，他获得了关于他自己意见的一个各色諧备的配合，而且由于他

* 原文如此，疑为法文dessiccation(干燥、枯燥)之誤——編者注。

的記忆力好,他很少忘記这些意见是什么。

我只能想到,这一段話可以帮助我們以对比的方式很好地說明詹姆士本人的目的和程序,包括他自己最被别人批評的东西——例如人們发现他的表达前后不一致,因为当他討論一个題目时,他却忘了在别的时候已經說了一些什么。他的通信对手,一位英国的思想家,霍季森曾經写道:詹姆士"使我們看到事物的实在,对爭論中間題实在的共同的意义。"当霍季森写这句話的时候,他是以十分适度地表达詹姆士的这个特性。当华德(James Ward)在一篇評論中报怨(总的讲来是带着恭維的口吻)說詹姆士在心理学的題目上缺乏系統的研究时,詹姆士在答复中承认他是太不系統了,但是附加說:"在这种情况之下,我容許我自己始終有意識地保持这种状态,因为我强烈地厌恶在心理学文献中所流行的那种运用界說名字和描述事态的办法騙人假冒精确的情况。"这句話表达了他深刻的信念,而詹姆士有时候之所以似乎不愿意把那些任意武断的东西构成系統,就是由于这个理由,而且这一点也确切地帮助我們說明了为什么他后来一般地对柏格森对邏輯与概念結构的攻击如此过分反应的道理。然而事实是这样的:詹姆士被为他的早期同代人所攻击,认为他对于邏輯的形式缺乏足够的尊敬,而实际上这是表示詹姆士在学术上具有高超的良心感。他深深地感觉到超过事实所指明的东西以上勉强地把它們統一和系統起来这是危险的。

他接受了解剖学的讲师职位,而不以哲学作为終身事业;他所提出的理由就反映了他这种根本的在学术上的良心感——因为那使在当时他也十分意識到他的主要兴趣还是在哲学的或一般性的問題上。他說,虽然他对哲学問題有着最深刻的兴趣,但是他不选择一个哲学教师的生活,因为他是具有这样性格的人:他需要某些稳定的实在,使他有所依靠,而"一位职业的哲学家公开地保証他自己对于这些[根本的]問題永不停止怀疑,但每天要准备着对昨天他信仰的根据提出批評和发生疑問。"我想,有許多占有哲学讲座的人們时常作

为教育上的技巧，扮演着不断地重新提出問題的样子。但是我想很难找出这样一些事例，說明一位哲学家有这样强烈的責任感准备着誠誠实实地不断提出問題和疑問，以致使他怀疑他自己是否具有持久的精力来担負他的責任，因而使他脫离了哲学家的生活。在我看来，詹姆士在学术上的責任感为一个人的严肃认真的态度提出了最好的証据——然而他早年的批評者們，也許由于他有时在語言表达方面不可抑制的輕率性的緣故，却不愿意說他具有这种責任感。

几年之后，当他仍然在教生理学的时候，他对于哲学及哲学的教学应該是什么曾經讲过一句名言："哲学研究的意义是指总是寻找另一条道路的习惯；不把平常的东西视为理所当然的习惯；使积习再恢复生气的习惯；想象未曾见过的心理状态的习惯……如果学生不从老师那里抓住生动活泼的哲学的心理状态，独立地，个人地观察生活的資料和渴望地要求把它們协調起来，他們从老师那里所学得的主张是沒有多少后果的。"虽然人們习惯上认为詹姆士是反对原則上的統一性和系統性的，但是当他說：如果一个人缺乏伟大的哲学家所具有的那种个人的、統一的、混然一气的观点，他就永久不是一位大哲学家时，他表达了他一生的主題之一。他所反对的是仅仅辯証上的統一观点而不是个人的統一观点；是那种外在地由机械的邏輯把它的各部分結合起来的統一观点而不是在情緒与意志的深信中和为情緒与意志的深信所混合起来的統一观点。后来当他达到在哲学上比較成熟的时候，他論及罗伊斯(Royce)的«世界与个人»說，"这个題目对他来說并不是眞正重要的，它只是雕虫小技。"当人們回想到他对于罗伊斯的天才較之大多数其他哲学老师的天才的眞正欽佩时，他們就会看到他对于哲学是什么的观念和学院里平素所从事的实践是大不相同的。

我之所以引用这么长一些偶然的評論的理由就是因为这些評論从对比中传达出来了詹姆士自己哲学思考的有生命的个人源泉。我不知道还有任何其他的思想家，这样少地依靠于辯証和传統、一般地依靠于第二手的材料，而这样多地依靠于生活中所經驗到的境遇，而

这些生活境遇(从这个字的一般的和正当的意义讲来)是属于道德性质的。在他看来，制訂一个能够生存下去的哲学的需要就是需要为他，作为一个有生命的人，在他身上感到十分重要的問題求得解決。培里先生公正地把詹姆士认为推动哲学思考的动机的重要性强調了出来。我說，培里先生应該推荐詹姆士的«論理性的情操»一文(其中包括«論理性、活动与信仰»，附上现在手头有的詹姆士自己的笔記)作为詹姆士自己哲学的一篇自然的导言。当我这样說話的时候，我希望我沒有不公正地对待培里先生。在理論方面还需要满足的要求是清晰与統一。这两方面的要求十分不同，以致使人絞尽了脑汁。因为清晰性轉向不同的方向、轉向于"多"，而单一性，結果片面地强調于"一"，则时常显得外表美观。一元論的系統既不能从事实的观点，也不能从邏輯的观点来抵制分析。这是詹姆士得意的主題之一。但是即使当統一性和清晰性的联合需要得到满足的时候，我們还只是达到一个适当的哲学系統的門檻。还必須去满足人、情緒和意志方面的实际需要。詹姆士深刻地感觉到后者这种需要的迫切性，这使他不同于他的当代人士，而且如我所已經暗示出来的，这既說明了他早年所經驗到的那种不为人所理解，有时为人所輕視的拒絕，而且这也說明了为什么后来他的思想显示出这么大的启示力量。

有一封信是詹姆士早在一八六九年写的；这一年他获得他的医学博士学位；这时候大概自然科学对他的影响最大；在这封信里我們找到了形成他自己哲学中心問題的綫索。他說曾經一度有过一个时期，自然的观念和人类命运的观念結合在一起了，然后他又說，在它們后来的发展中，"关于自然的学問和关于个人命运的学問或宗教分化开来以致成为敌对的了。"

既然关于自然的学問显然就是科学的另一名称，那么这一申述可以用习俗认为科学与宗教的冲突的意义去加以解释。但是这种解释沒有击中要点。重要的事情是他把宗教和个人命运的学問等同起来；他感觉到科学的結果就是要淹沒、否认个性的重要性，否认发生于个人之中和个人所遇到的一切事物的重要性。它既在消极方面重

要、也在积极方面重要。詹姆士早年的环境和教育使他不可能用任何历史的宗教，即使用最純粹和最高貴形式的基督教的意义去理解宗教。在他的一切大量关于宗教的著作中沒有一句話論及任何基督教的特别主张，或他的有名的創始者这个人物。当他指到教会的信条和实践时，在他看来，他是在一种不同情的情調中这样做的。他是在如下的心情中指到它們的：

> 我在自然科学方面的訓练使我完全沒有資格以一种同情的态度去对待教会的宇宙。我們不可能相信：同一个上帝，他建立了自然，但又以他直接为牧师所代表較之他为俗人所代表会感觉到特别驕傲一些；他会发现教会的辞句和声調听起来好听一些或者在执事、副执事和主教之間的区别中嚐到甜蜜的滋味。他不是属于那样一种端正的性情的。

有时說，新基督教的本质就是断言上帝和个人灵魂之間的直接关系。以这个概念为基础，我們可以說詹姆士把新教的精神推广到这样一个极端，以致认为任何与基督教的联系都是沒有意义的了。他所感到兴趣的，关于个人命运的学間，是普遍的。在他看来，一切个人，就他的个性与宇宙的关系而論，看起来都是一样的。所以他在宗教方面的特别研究，如在他的«宗教經驗之种种»一书中所表现出来的，只是他的一般哲学的一部分而且不能脱离了后者而可以得到公正的領会。在那本书的許多頁数的表面上他选擇了一些十分极端的事例，这些事例他自己称为病态的。但是他相信在这些事例中在个人本身与宇宙的关系中的一般特性是高度突出的，因而通过这些事例能够最好地研究这些特性，于是他的选擇便是以这个信仰为根据的。根本观念是：在宗教經驗中，本质上的个人（称为他的灵魂）是在較之有意識的和理性的观察和思想的水平上更为原始，同时更为根本，在某种程度上更为眞实的水平上去和宇宙互相沟通。結果便成为"一种經驗，在这种經驗中理智、意志和感情，一切我們的意識和一

切我們的潛意識都溶合成为一种化学的統一体了。"所以每一种眞正的宗教經驗，由于缺乏一个較好的名称，便被我們称为神秘的了。在这种經驗中，"我們自然中不那么清晰明白而比較深刻的部分突出出来，以反对一种比較肤浅而喧嚷不休的部分想去压制它的企图。"詹姆士十分觉察得到，对宗教經驗这种本质上非理性的和本能性的来源的概念也可以用来作为反对宗教的有效性和效用性的論証。他自己有意識地再給与这个观念另一个更为有利的解释。他选擇了这个解释，一部分是根据在性情上感觉到生命本能的重要性，根据它們較之理性思維更为有效地表现生命的过程；而一部分是产生于他的哲学主张：认为无論如何直接經驗总比建筑在它上面的观念結构要更加根本一些。我应該說，这个根本的概念是认为：个人終究必須要和他所生活的这个宇宙发生某种有生命的联系，而这种联系最后只能是属于两类的。它或者是抑制个人的，或者是支持和激励个人的。从道德上讲来，我們有权为了行动的目的采納后一种态度，虽然对于它的有效性我們还缺乏理性上的証明。既然也不存在着証明这种信仰无效的压倒优势的証据，我們就可以假定宇宙間有某种东西滋潤着我們理想的愿望而且它在积极地支持着这些愿望的实现，从而我們可以在这种假定的基础上英勇地生活下去、行动下去。

我这样詳細地叙述了詹姆士对于宗教的关心以及他对于宗教性质的理解，这正是因为后者十分地不同于我們通常所謂宗教的东西。整个問題的核心就是个人和宇宙的眞正关系問題，而这是哲学本身最終的問題。詹姆士継續对一切形式的一元論，无論是唯心主义的或唯物主义的一元論的反对；他对一切种类的絕对主义，无論是形而上学的、伦理学的、政治学的絕对主义的斗爭；他的多元主义；他的不确定主义——这一切在他的哲学中具有决定作用的主题都产生于他对于个人价值的那种非常浓厚的、个人的感觉，虽然他也同样深刻地明白（他所忠心致力的）自然科学中的各种发现又似乎反对在理性上去証明：个性本身在普遍事物体系中具有任何特别証明价值的这个观念。在这些卷册中，生动地刻划出他长期地研究他的同事罗伊斯的

哲学，而这种研究就是記載他不满意根据一元論的唯心主义去給与个人以价值的努力的情况。象他有一次写道："把世界当作一个单元，则崇拜与厌恶都同样是片面的，也同样是合法的反应。"把世界当作是多元的，而好与坏的差别便有了意义，而且因为有了这种差别，选擇、忠誠、崇拜也就有了意义。他的多元論者的主要伙伴戴維遜（Davidson）和豪伊逊（Howison）企图找到严格地理性上的理由来支持个人本身是最初的和最后的这种主张。但是詹姆士对于这样的企图也同样地并不信服。在他看来，他們的见解一方面似乎是抽象辯証的，而另一方面缺乏适当的經驗的和科学的知識作根据，或者根本对于这种知識并不适当地尊重（大概这两方面都有）。在他看来，解决的办法就是采取一定信仰的行动，所謂信仰的意思就是說一个人把一定的主张当作是真的，决心按照它生活下去，一直到有証据証明它是錯誤的时候为止。目前信仰的行动在我們本能情緒的生活中和在作为一种"熟識知識"方式的直接經驗的流露中得到了理性上一定程度的支持。

詹姆士这个基本的哲学态度似乎特别在他自己生活困难之中找到了它传記上的根源；而这种困难是和他在一八七〇年由于生病而极端郁悶的状态联系在一起的。他所发现的唯一有前途的希望就是采取一定坚决行动的态度。在这种态度中所包含着的哲学含义奇怪地預兆着他后来哲学的一些最根本的观念。在他的日記中，他曾問道："一个人能够具有充分的知識真誠地使他自己这样同情于整个宇宙的过程因而对它的細节中似乎內在的罪恶都全心全意地予以同意嗎？……如果是这样的，乐观主义便是可能的。"但是个人独特的兴趣和同情在他看来十分重要因而它們拒絕被淹沒在这个"整个过程的感觉"之中。在这样的情况之下，結果所产生的态度一定是十分敌視宇宙結构的，因而悲观主义成了唯一的出路。然而在这两个极端之間还有一条可以选擇的道路。"如果一个分开的宇宙是他的理智所可能依靠的一个概念，而同时他又具有足够的意志力量，目不轉睛地注視着具有普遍性的死亡，他就能够导向一种道德主义的生活。"乐观主

义的一元論和悲观主义的二元論把自我及其兴趣和整个宇宙完全对立起来了。但是詹姆士看出在这两种主张背后一定意志的和情緒的态度是重要的前提。这一点又强化了他认为在一个“分开的”（多元論的）宇宙和这一段話所涉及的那种坚决选擇与行动的态度是有内在联系的这个概念。

詹姆士在困难时期写日記和亲密的朋友通信时所特有的那种感情的浓度随着时日的消逝而消失。但是如果我們沒有完全誤解他发展的进程（在我面前这些卷册中所如此巧妙地和丰富地刻划出来的发展进程），我們适才所涉及的这个問題的意义基本上始終是他全部哲学的泉源。它是他所感觉到的在作为自然学問的科学与作为个人命运学問的宗教之間是有冲突的那种感觉的根源。它不仅是他的多元論和他的不确定論的根源，而且是他的一些比較特殊的主张（如在沒有客观証据之前根据眞誠的信仰采取行动以及强調毋宁說是后果而不是来源是意义和有效性的最后检驗和标准的这一部分的实用主义等）的根源。

这部卷册的第六和最后一部分題曰：“最后的哲学系統。”研究詹姆士形而上学主张，特別研究他的純經驗意义的人們将在这些篇幅中获得很大的教益。如果我不再論及它們了，这不仅是因为篇幅有限，而且因为我相信前面关于詹姆士活生生的性情和經驗的闡述是理解他比較专門的主张的根本东西。这两者的联系逐漸地变得淡薄和間接了。但是它永未消失。个人經驗的眞誠与深刻是詹姆士取得哲学問題眞正意义的钥匙，而这种个人經驗的眞誠与深刻始終是他的教訓的基础。在我看来，这是一个永不消失的泉源，我們仍然甚至于要从他的思想的专門部分去学习这一方面的东西。当他企图发展他的公式陈述时他遇到了任何独立的思想家都会遇到的限制。事实上，一个人能表达具有首創性的洞察的唯一語言就是他所反对的那种主张所形成的語言。而一个人的思想越是具有首創性，它就越为这一事实所牵累。所以研究詹姆士哲学的人們永远不要失去这个有生命的泉源，这是有着加倍重要的意义的。

三

詹姆士心理学中消逝着的主体

(1942)

詹姆士的«心理学原理»一书中有一种双重的傾向。一种傾向是正式接受认識論上的二元論。按照这种见解，心理科学是集中于"心理的"主体，正如物理学集中于物理的客体一样。但是当詹姆士分析到特别題目时，相反地，他把主体减低到了消逝点，把"主体"当作就是有机体，而有机体除了与环境条件发生交互作用以外是不存在的。按照后者这一傾向，主体和客体幷不是生存于两个分隔的秩序之中或有两类不同的存在，而最多只是为了一定的目的在經驗以內所作的一些区别而已。

第一种见解曾为詹姆士在下列語句中明白地提出：

> 心理学家对于认識的态度在以后将有着十分重要的意义，因而在我們完全弄清楚它以前我們一定不要离开这个題目。这种态度是彻头彻尾的二元論。它假定有两个因素：能知的心和所知的物，而两者是不能互相归幷的。……它們面对面地生存在这个共同的世界之中而一个是簡单地认知它的对方或被它所认知。这个单一的关系幷不能用更簡单的辞句表达出来或用更合理的名称表达出来。即使在单純的感觉印象中，也必然有一种具有內部結构的对象的重复。……客体与主体的二元論以及它們之間的前定和諧是心理学家本身所必須假定的东西，不管作为一个个人时他保留怎样最后的一元論的哲学。因为作为一个个人他有权作一个形而上学家。①

《心理学原理》出版于一八九〇年。书中很多的东西是在早些年以前写的。“意識之流”这个重要的一章的材料从文字上看来大概是全书中最主观主义的部分了。这个材料在一八八四年发表于《心灵》杂志上。[②] 在一九〇四年他发表过一篇文章，名叫“意識存在嗎?”我們上面所引用的这一段話就是以它过去所讲的“意識”作为他的《心理学》材料的根据与来源。当他論及意識时，他說它“只是一种回声只是在哲学空气中为正在消逝中的‘灵魂’所遺留下来的一点模糊的传声。”以我們目前的主題而論，有特別重要意义的东西，是早在《心理学》中这个作为能知者的分隔主体就已經有了消逝的傾向。他附加說：“过去二十年我不相信意識是一个实体；过去七八年間我已建議給我的学生，說它是不存在的了。”[③] “二十年”就把他的不相信追溯到他的《心理学》出版的时候了。适当的一点心理分析就可以引导我們来推論說，他这样明确地陈述心理学家有必要假定二元論，这就意味着說他对这个二元論的主张是否最后正确，是有所怀疑的。

他并未超越于他在《心理学》中的做法。如果我們看一看他著作时这个題目的状态，这一点就并不奇怪了。特别当我們看一看他只攻击当时心理学界所存在的傾向中的两种傾向，即联想心理学和“理性”心理学时，我們就能懂得为什么他沒有把他的怀疑主义趋向于更彻底的极端中去。因为除了当时存在的这两种见解以外唯一可以选擇的道路就是一种武断的唯物主义以及其关于心理现象的“自动”論。尽管在灵魂这个題目上詹姆士是軟弱无力的，他却写道：在科学上沒有任何实质灵魂或永恒心灵的需要；他甚至于对个人的同一

① 《心理学原理》，第1卷，第218—220頁，随处都有。重点是原文有的。以后論及时只說《心理学》。

② 我說“从文字上看来”，因为十分可能把“意識之流”翻譯成为“經驗进程”而仍然保持这一章的实质。

③ 这篇論文在《彻底經驗主义論文集》中重印，第2頁和第3頁。

性給与一种严格的經驗主义的解释。①

他把"主体"归結成为"瞬息即逝的思維"；这件事情本身就足以証明他削减能知主体的办法。而且值得我們特别注意的事情是：他在直接与討論自我問題联系着的地方曾經写过一段話，在这一段話里面，他甚至于怀疑有作为知者的这样一种分隔的"思維"或任何心理状态的存在。他說："可以主张說这种思維者的存在所将給与我們的与其說是我們直接感知到一种精神活动而我們相信这种精神活动是我們自己所具有的，倒毋宁說是一种邏輯上的准則。"② 虽然这个結論是他实际分析的直接結果，但是他却說这是一种"思辨"，并且說这种思辯"是和每一个哲学派别的根本假定矛盾的。唯美主义者們、超驗主义者們和經驗主义者們都同样承认在我們之中具体地直接感知思維活动。不管他們在其他方面怎样不同，他們彼此真誠地爭相承认我們的思維，把它当作是为怀疑主义者所不能触及的一种存在"（第 305 頁）。但是他在脚注中附加了一点声明，而这一声明在一九〇四年这篇文章里还被参考到的，足见它是特别重要的。因为他說在一切哲学派别中对于这句話只有一个例外，那就是在苏里奥（M. Souriau）的那篇重要的文章中他結論說："意識是不存在的。"詹姆士自己对意識存在的否认包括着对早期公开承认的二元論的全盘拒絕。在后来的一篇論文中他說他所否认的是实在具有一种原来的素质或性质，它和物质对象所由产生的素质或性质不同，是我們对它們的思

---

① 他的軟弱无力的地方见《心理学原理》第 1 卷，第 181 頁，在这里他說："事实上，我們还够不上去輕視这些伟大传統的信仰对象"。关于实质的灵魂和永恒的心灵，见第 1 卷第 346 頁，在这里他說："作为心理学家們，我們完全不一定要是形而上学的。现象就够了，瞬息即逝的思維本身就是唯一可以証明的思維者而它和脑部过程在經驗上的联系乃是最后所知的法則"。关于个人的同一性，用来証明一个永恒的实质的主体或自我的，他是受当时新近发现的分裂人格的事实的影响的，他写道（第 1 卷，第 350 頁），"我們个人意識的明确封閉的性质大概是許多条件平均統計数的結果而不是一个原素的力量或事实。"

② 《心理学原理》，第 1 卷，第 304 頁。

維所由产生的东西。这些話明白地說明了他对二元論的拒絕。

在我們詳細討論在«心理学»一书中所发生的那种削减心理的或精神的主体的情况以前，我將談一談这样一种主张，即如果这种主张正面地和具体地得到发展，一开始那就不必論及“瞬息即逝的思想”，說它是旧的实质主体的遺留物。这种主张是在詹姆士論及腦的过程是“最后已知法則”的这一段話里面暗示出来的。詹姆士在接受預科医科教育时学习生理学的初步知識，而在这时候他开始研究心理学。从此推定起来說，他的自然主义傾向以及它与公认的认識論上二元論的冲突就是从这个根源派生出来的。如果这种傾向得到一貫地发展，結果就会产生一种对心理现象的生物学的、行为主义的解释。在他第一次表示反对“理性的”和“联想的”心理学这两方面时，他說：这两方面的缺点由于它們都不能說明一些明显的生理学上的事实，而这些事实要求我們承认有机体和神經系統。他继續說：斯宾塞的公式认为生物的和心理的现象本质上是一回事情，两者是“內在的”关系对“外在的”关系的适应，而这种說法虽然模糊不清，但是它比旧式理性心理学要丰富得多，“因为它說明心灵是居住于环境之中的而环境作用于心灵；心灵反作用于环境。”[1] 在这一方面，詹姆士的根本主张是认为心理现象(他称之为心理生活)是居于来自环境的印象和有机体对环境所作的适应反应之間的东西。如果这个见解所包括的內容得到了一貫地維护，那么对于存在在斯宾塞的“內在的”和“外在的”两組关系中的二元論就会加以克服，而会說“居住在环境中”的就不是“心灵”而是有机体或个人了。詹姆士說：“寻求未来的目的以及为了达到这些目的所选擇的手段都是心理活动在现象中出现的标志和准绳。”当他这样說的时候，他是在維护一种行为主义的主张，因为这一段話暗示出来：心理活动的整个意义都包括着上面所說的那种可以客观观察得到的事实。但是按照这个問題最后遺留下来的情况看来，我們可以怀疑詹姆士只愿停止在这个地步：即把这种寻求目的和

① «心理学原理»，第1卷，第6頁。

选擇手段当作是背面的一种“心理”活动所具有的一种外在的标志而已。因为他說人們采納上述见解，是为了当行动参与其中时可以用它来作为限制这种活动內容的标志和准绳，从而他限制了这一句話的范围。① 我加重点的这一短語指明：他认为现象的存在是属于“心理”性质的，以致行动(行为)并未参与在这些现象之中去。同时，詹姆士的主张并沒有后者这种行为主义的缺点，这种行为主义把行为，因而把心理的现象，置于有机体之內。因为他說：神經系統的功能“就是把每一部分和每一其他部分和諧协和一起”，因而可以使得动作和来自环境的感觉印象联系起来发生作用。②

导言的几章本身使我們期望这种生物学的研究方法可以应用到相当的范围，但是这种生物学的研究方法却未曾控制以后的分析到这样的程度。但是还值得注意一些实例，在这些实例中这种生物学研究方法还有着明确的影响。主要的事例是对于习惯与实践后果的研究。他把习慣当作是一个生物学的因素，它的基础是物质的結构。他說，习慣是“观念联想”的“原因”，所以也是保持与回忆的“原因”，也就是想象的“原因”。③ 他說：“注意与努力……在某种程度上看来是服从于习慣法則的，习慣法則是一个物质的法則。”④ 这一句的含义尤其重要(虽然这些含义并沒有得到发展)。他把实践活动(从运动活动中去理解的实践)当作是鉴别作用的中心。“如果我們进行一种区别而在实践中沒有利害关系；如果我們从一个混合整体中把形成它的一部分的一个因素分析出来而得不到什么好处，我們便有一种不去注意它的习慣。”⑤ 赫尔姆霍茨(Helmholtz)认为我們不是注意“感觉”本身，而是“因为它們使我們能够正确地判断我們四周的世界；而我們鉴别它們的实践平常只进行到这样的程度，足以符合于这

---

① 《心理学原理》，第1卷，第8頁和第11頁。

② 同上书，第12頁。

③ 同上书，第566頁和第653頁，和第2卷，第44頁。

④ 同上书，第1卷，第126頁。

⑤ 同上书，第515—516頁。

个目的"（第 517 頁）。他从赫尔姆霍茨的这个见解中得到很大的益处。后来才注意到，"感觉"是輸入結构中一个严格的生理过程呢还是一个被知觉的对象的性质，这两者之間是模糊不清的，而这种模糊情况影响着詹姆士的研究，因为他似乎是假定"感觉"总是在那儿的，不过有时注意到它而有时不注意到它。詹姆士的这种主张是十分使人惊奇的，因为他精密地批評过"无意識心理状态"的主张。他利用过如下的語句："赫尔姆霍茨的法則是：凡那些在我們看来沒有价値，不能用来作为鉴别事物的标志的印象，我們一概不去注意。最多，这样的印象和它們的伴随物混合在一起，变成一种群体的效应。"只有一种积重难返的二元論的影响才能使得詹姆士把感觉过程称为"印象"。

在詹姆士关于反省思考或推理的陈述中隐含有他后来的实用主义。"我的思維首先和最后总是为了行动而我每一次只能做一件事情。"沒有其他更为眞实地理解（懂得或解释）事物的方式了；而这是"唯一比較重要的方式；比較时常有用的方式了。"① 最后詹姆士，和当时流行的知觉論对比起来，給与了一种明确属于生物学和行为方面的說明。

> 我們当然不应該說心理学家平常所說的那种話；把知觉当作是許多分別的心理实体的总和，即当作是目前的感觉加上一堆过去的影象，而这一切又是在一种不可能描述的方式之下"統一起来"的。

簡单而自然的描述是

---

① 《心理学原理》，第 2 卷，第 333—334 頁。在第 335 頁上我們讀到如下的一段話："一个事物的本质就是它的特性中的那一种特性，这种特性从我的利害关系上看来十分重要，因而在把它和其余的东西比較起来时我可以忽視其余的东西。"在詹姆士关于心理现象說明的全部体系中"利害关系"的重要作用是一件十分熟悉的事实。他正式地假定利害是属于心理方面的。而对于他实际关于利害所說的話則要用行为中运动因素所影响的选擇作用的名辞去加以理解。

在感觉器官中所激起的过程經过已經为习慣在大脑两半球上所組織起来的各种路綫投射进去，而且我們所有的意識〔知觉〕不是和简单的感觉过程相关联的而是与这个比較复杂的过程相关联的。①

当我們詢問到为什么詹姆士的研究并沒有循着这些思考所指示的方向发展下去时，我們又回到了当时残存的形而上学二元論对他所施加的影响。因为按照这种二元論的假設，神經系統(包括大脑在内)无疑地是与心理现象有联系的，而这种联系却是一个謎，而且关于这种联系的証据愈具体和愈完全，这个謎就愈深刻。詹姆士假設：大脑——和一般地神經系統——是在行为中作为一种器官发生着作用，而行为是由于有机体和环境的交互作用而构成的。但是二元論的影响十分深刻，以致詹姆士未曾沿着这个假設的含义发展下去。結果，他并沒有应用这个观念去描述各种各样观察到的所发生的心理事情，一般地主张神經系統是使得有机体与环境有效地进行交互作用的工具，指出这些心理事情的每一件事情与这个一般性的主张的具体联系，相反地，他甚至于堅持在一切关于神秘的理論中最神秘的一种理論，即心物平行論或心物之間的前定和諧論。

这的确是一个問題。但是我們能够把它剖析开来，分成許多的事物，进行探討。它不是一个籠統的形而上学的問題，而是一个特殊的問題，和任何科学的探究一样。这个問題就是去发现一个观察的现象之所由发生的条件。发生了一些所經驗到的情境：其中有些主要地是情緒或感情性质的；另一些是关于此一事物或彼一事物的知識的情境。至于这些所經驗到的情境是怎样产生的，这个問題是重要的，因为要进行控制总是必先认知条件。如果我們要控制着去有某些所想要有的經驗而不去有某些所不想要有的經驗，认知有机体的条件，

① «心理学原理»，第2卷，第80頁和第79頁；参看第103—104頁。

是所需要的知識的一部分；当然认知环境的条件是另一部分。在我們所需要的关于有机体的条件的知識中关于神經系統和大脑中各种过程的知識，虽远非唯一的，但是一个很重要的部分。但是在原則上，我們去发现在一个幻想中或一个真实的知觉中包括有些什么大脑的条件，和我們去发现在产生水的过程中包括有些什么化学条件，这是沒有什么差别的。其差别在有較大的复杂性。但是我們对于某些情境，例如經驗的事情的具体条件还比較的无知，然而这不能从这些經驗事情中創造什么"神秘"的东西出来。

现在我們来討論一些心理的事情，在这些事情方面，詹姆士承认：被經驗的东西在"内在結构"中的重复并不是观察的事实的一部分而是后来在理論上的一种解释。一开始所引用的关于二元論的那一段話中詹姆士說即使在"单純的感觉印象"的事例中也要求有这种重复。在感觉这一章中詹姆士說：

> 一个純粹的感觉乃是一个抽象物；而且当我們成人讲到我們的感觉时我們的意思是指两件事情：或者指一定的对象，即簡单的性质或属性，如硬、热、痛；或者指属于我們思想的对象，在我們的思想中我們和这些对象的熟悉是和它們与其他事物的关系的知識联系着的。①

这句話的后部分继續涉及内在的"思想"，似乎这个内在的"思想"认知它外在的相对物。但是詹姆士的經驗事实蔵使他承认在我們把性质当作对象的实际經驗中并沒有发现重复。因为紧接着他說：

> 一个婴儿所获得的第一个感觉在他看来就是宇宙。…… 在这个婴儿所遇到的一个对象中（虽然这个对象是在一种純感觉中所給与的）包括着一切的"悟性的范疇"。……在这里这个年青的知

① 《心理学原理》，第2卷，第3頁。

者〔这个婴儿，不是一种心理状态〕遇见他的世界并和它打招呼。〔第 8 頁〕

每当他在証据的指导之下进入他所研究的一些特殊問題时他所采取的客观立场和关于感觉性质的这个主张是符合一致的。[①] 以下几句話就是一个代表：

以一个过去完全未曾有过的經驗为例，例如喉嚨里有一个新的滋味。它是一个主观的感觉性质呢？还是所感觉到的一个客观的性质呢？在这一点上你甚至沒有提出这个問題。它簡单地就是那个滋味。但是如果一位医生听你对它的描述，而且說：“哈！你现在知道了什么是胃气痛，”于是它就变成了一个已經存在于你心之外的性质，你轉过来碰到了它并且已經知道了它。儿童第一次所經驗到的空間、时間、事物、性质大概都象第一次胃气痛一样是以这种絕对的方式出现的，它們就是簡单的存在，既不在思想以內，也不是在思想之外。[②]

这个见解大概就是他后来“中性实体”說的种子。与这里相联系的，中性的一詞的直接經驗意义似乎是指对主观与客观不加区别的意思，而当我們为了恰当地指导行为而要求能够說明一定的声音或顏色是一个环境对象的标志或是有机体內部某些过程的标志的时候，我們才区别主观和客观。不幸他后来的著作似乎有时給人們这样一种印象，似乎这些实体是一种素质，而主观的东西和客观的东西都是由于这种素质所制造出来的——而不是把这种区别当作是論及一个

① 关于紅、热、痛这些方面并没有什么內在地感觉的东西。它們之所以有这样的名称，那是因为經驗已經显示出来作为它們的中介的有机器具的重要性。顏色是可以看到的而声音是可以听到的，这是一个知識項目，而这項知識是由于对这种性质发生的条件的研究所获得的；它不是这个性质的一部分。

② 《心理学原理》，第 1 卷，第 272 頁。

性质时所涉及的是哪一类对象的問題。如果我們采取了后面这样的主张，那么心理学家所要关心的問題之一就是去决定我們論及一个性质时所发生的条件；至于我們論及某一性质是涉及到某一类对象的做法是否恰当的問題，和我們研究一个声音是来自开枪或来自汽車逆燃时所产生的問題是属于同一类的問題。

詹姆士又說：“經驗一开始时所呈现給我們的是具体对象，它們模糊地和世界其余部分連續在一起的，这个世界的其余部分把它們包含在空間和时間之內。这些具体对象可以潛在地分解为許多內在的原素和部分。”[①] 这一段話的意思可以应用到原始的对象經驗，也可以应用到很复杂的对象經驗。因为在同一联系中他說：“可感觉的整体——再为具有鉴别力的注意所划分。”[②] 在另一个地方他写道：“沒有一个人从来有过一个簡单的感觉本身。意識〔經驗〕从我們出生时起就是丰富的許多的对象和关系，而我們所謂簡单的感觉〔性质〕乃是具有鉴别力的注意的結果，而且时常达到一个很高的程度。”[③] 当然，这一类的話指出了上面所說的“儿童的第一次感觉〔經驗〕在他看来就是宇宙”以及“他后来所认識的宇宙只是那种第一次的种子的扩大和复杂化”[④] 这些話的用意。至于主张說：同时在思想或感情中还有一个內在的重复，这是詹姆士在另一个地方称为唯一心理学家的謬誤的一个事例。这种謬誤就是把心理学家在他的特别研究中所达的推理結論說成是原始經驗所具有的东西了——而且在这个事例中这还是一个錯誤的推論結果。

我們现在来討論一个爭端集中的中心事例——即詹姆士对于自我以及对于自我意識的性质所作的解释。在这里二元論的认識論中的“主体”已經不见了，代替它的是一个經驗的和行为的自我。在論及“自爱”或自我本位主义时，他写道：

---

①② 《心理学原理》，第1卷，第487頁。

③ 同上书，第224頁。

④ 同上书，第2卷，第8頁。

> 于是“我”和“自我”这些字眼，当它們激起感情和包含有情緒价值的时候，都是在客观上有所指的，它們的意思是指一切有力量在意識之流中产生某种特别兴趣的事物。①

这种主张和他早些时候所指出的身体的或物质的自我和社会的自我联系起来，得到了具体的发展。一般性的或理論上的主张是：

> 为了要有一个自我，能为我去关心它，自然首先必定要給与我某些十分有兴趣的对象，使我本能地为了它本身而愿意去专有它。
>
> 在它們〔我們的身体〕上面所发生的事情在我們之中激起了行动的情緒和傾向，而这种行动的情緒和傾向較之为这个“領域”的其他部分所激起的任何情緒和傾向都更加有力和更加习惯。
>
> 我的社会性的自爱，我对别人所有的对于我所构成的影象的兴趣，也就是对一組在我的思想以外的对象所发生的兴趣。②

虽然如此，詹姆士却在物质的和社会的自我之外又曾假設过有他所謂“精神的”自我。这个心理的自我包括着选擇、同意、拒絕这一类的行动和恐惧、希望等等情緒，它看来似乎始終是这个唯一的內在自我，一个坚定不动的直接观察的对象。但是事实上当詹姆士論及自

---

① 《心理学原理》，第1卷，第319頁。在他論及“意識之流”时二元論还在口头上保持着。但是当我們用“继續进行着的經驗进程”这些字眼去代替时，在辯論中事实上，也没有什么差别。此外他在这里是用客观的名辞来明白界說自我或个人的，而小写是原文上就有的。

② 同上书，第1卷，第319—321頁。参看如下的話：“事实是……有某些特别的事物种类最初时傾向于占有这种兴趣而形成了自然的我。但所有这一切事物都是对象”（第325頁）。早些时候他曾說过：一个人的自我即“一切他能称为‘他的’的总和”，即他通过一种积极的兴趣所占有的一切对象的总和（第1卷，第291頁）。关于自我本位主义这个特别題目的討論乃是这句話的扩充。

我的这一方面时，他提出了他明白的和具体的生物学上的解释。因为他說，凡他能直接和在經驗上所能观察到的东西都表现出来，“这个‘自我的自我’在仔細检查之下主要地包括在脑中或在脑喉之間一堆特别的运动。”① 与此联系着他又說，“这些特别运动是在我們的眼球中各种压力、收斂、离散、調节的交互波动的作用‘和’声門的开关”以及发音肌肉和胸膛的收縮。这些身体上的运动是我們直接所經驗到的最內在的中心，是自我的‘城堡內部的圣殿’；它們表达了推进与阻止之間、限制与解放之間、满足欲望的傾向与克服欲望的傾向之間經常交互作用的一种情况。”理論的解释明白陈述如下：

> 自我的核心部分……是許多活动的一个集合体，从生理学上看来，这些活动和外表的动作本身沒有什么本质上的差别。如果我們把一切可能的生理学上的动作分为适应和执行，那么核心的自我就是集合起来考虑的适应；而不这样亲密、比較游移的自我，由于它是主动的，所以就是执行。〔《心理学原理》，第302頁。〕

于是他說，旣然适应活动的用处“在促进或阻止各种事物和行动的发生，除此而外，它們是完全不重要的和无兴趣的，”它們通常为人所忽视，这就并不奇怪了。但是适应活动，除了在最常规的和“自动化”的动作以外在一切与环境条件的交互作用之中都是有的；这一事实給与了这些适应活动一定的特别的地位，因为“它們是轉去和轉来，順从和阻止的永久核心，因而它們自然看来就似乎是中心和內部了。”②

关于个人同一性的进一步的陈述和这种行为的解释是一致的。瞬息即逝的思想“較少地为它本身所专有，而較多地为它当前的对象，这个身体的最亲密感觉到的部分和为中心适应所专有，而这种

① 《心理学原理》，第1卷，第301頁。

② 同上书，第1卷，第302頁。

中心适应是在头脑里伴随着思维动作而来的。"[①] 而且相信自我的同一性是以在同一种方式之下相信任何对象的同一性的信仰为經驗根据的;"我們自己个人同一性的感觉""正象我們对现象中同一性的其他知觉中之任何一个是一样的。"[②] 然而二元論又重新出现了，因为他仍然假定必定要有一个"瞬息即逝的思想"作为能知的主体。所以他又恢复了他的主张,认为"思想的'消逝的'脉搏"是能知的,然后他在作为主体我的"思想脉搏"和作为客体我的"經驗个人"之間从表面上看来进行了一种非常特别的调和。[③]

在詹姆士的心理学中有两个不相容的傾向，而在它們之間的冲突在自我的問題上最为突出。如果这样做是重要的話，我能够对这个命題提出更多的証据。但是也有証据証明在傾向于經驗的这一方面为了建立一个关于自我的行为論还需要有一些因素。后来他放弃了他的"能知的思想"而代以"意識"并把"意識"当作是一个离开了的灵魂的单純的回声。在这以后在一九〇四年最后所写的东西只是他在《心理学》中所提出的观念的一种表达，不过他已不再怀疑和不再模糊不清了。"在經驗的那回事情(that)中包括有原素的活动……而把这回事情进一步指定为两个'何'(whats):一个是感觉到是我們自己的活动而一个是归之于'对象'的活动。"他继續地說,前者是

> 所經驗的世界的……一部分。这个所經驗的世界……总是以我們的身体为它的中心,視觉中心、行动中心、兴趣中心。……这个身体是暴风雨的中心,相关物的来源,在全部經驗列車中經常压力的所在地。……于是"我"字原来是一个表示地位的名詞,正象"这"和"这里"一样。[④]

---

① 《心理学原理》,第1卷,第341頁。

② 同上书,第1卷,第334頁。

③ 同上书,第1卷,第371頁。

④ 《彻底經驗主义論文集》,第169—170頁注。

但是如我所已經指出的，他对他的«心理学»从未再加过工，因而他未能从这个观点去观察和記載一切心理现象的各方面。結果，心理学的理論仍是假定独立分散的“心灵”和“世界”彼此对立的一切主张的堡垒。这个观念原来是从哲学来到心理学中的。但是它现在却为哲学家們所提倡，认为它已經得到了心理学的証实，所以具有实証科学之一的权威。在心理学整个地和在它的一切专題上肃清传統二元論的最后残余之前，哲学就不会解放出来，从事它自己的工作和实现它自己的功能。而且这种肃清不仅仅要求我們从字面上用活生生的有机体去进行陈述而事实上只是把当前认为心灵（或意識）是一种独特的实体时所作的各种区别轉換成为身体上的区别。当人們单純地用有机体去描述这些现象而不把它們当作是有机体和环境之間交互活动的各个方面和各种功能时，他們就只能作这样的轉換。

四

怀特海的哲学

（1937）

怀特海（Whitehead）先生哲学包含十分广泛，我們可以从各种不同的观点去进行討論。他曾經十分富于启发地研究过許多特别的題目，而人們可以就其中某一个专題进行思考。人們也可以选擇他的基本方法加以討論。旣然后者是基本的而且旣然在我看来它表现了他对哲学的永久貢献，我将限于后者的討論。

怀特海先生說，哲学的任务是构成"对經驗的描述性的概括。"在这一点上一个經驗主义者应該无条件地表示同意。对經驗进行描述性的概括，是任何明智的經驗主义的目标。我們尤其要强調我們是同意这一特别論点的，因为怀特海先生并不害怕去利用"直接經驗"这个名辞。虽然他把哲学的方法称为理性主义的方法，但是这个名辞却无需乎使得經驗主义者躊躇不前。因为在历史上被称为理性主义的学派（經驗主义是和它相反的）所关心的并不是描述性的概括而最后是先驗的概括，而經驗的事情本身能够从这种先驗的概括中派生出来。怀特海强調直接存在的实际实在，而在这一点上突出了上述这种主张和怀特海的主张的不同。他說："这些实际的实在是世界所由构成的最后的眞实的事物。用不着到实际实在的背后去。它們是任何事物唯一的理由。"怀特海主张：在每一个眞实的际遇（occasion）中都有一个指示的或直指的原素，它只能为我們所指出：即"这、这里、现在、那、那里、当时等詞所指的原素；这些原素不能从任何比較一般的东西中派生出来，而且的确它們形成了主要概括之一的題材，即眞实际遇本身的題材。① 从这个事实中也进一步强調指出了怀特

海不同于上述历史上的学派。

然而怀特海先生对于哲学的定义是在一种省略的方式之下提出的。他继續說：这些描述性的概括必須构成“一个关于一般观念的融貫的、邏輯的、必然的系統，而我們經驗中的每一原素都可以用这个系統去加以解释。在这里‘解释’的意思是說每一原素将具有一般体系的特殊实例所具有的特性。”② 这一段話的措辞所暗示出的观点較之刚才所提供的这个见解比較接近于传統理性主义的观点。如果它的意思是說：哲学家們应該尽可能地按照邏輯进行工作，努力去呈现所发现的融貫的，甚至必然的事物（如果这里所謂必然性是指在所获得的經驗的概括性的描述中旣无遺漏，也不多余，彼此紧密关联在一起的必要性），經驗主义者无需要不去同意。然而这句話却有另一种解释，而关于这一点我将在后面再回过来。

怀特海先生把“經驗”这个概念作了完全的扩大。我首先想詳細地討論这一点。在习慣上我們发现这个名詞是限于应用到人类的，甚至有意識的經驗上。否认这个限制，是怀特海先生思想中根本的一点。为人类經驗所特有的一切东西都发现在自然界中。反之，一切发现在自然界中的东西也发现在人类經驗之中。所以我們对自然界愈有所发现，我們对于分析、描述和理解人类經驗便有了愈为理智的中介。我們不能用直接盯着看人类經驗的办法去决定人类經驗的組成部分，而只能用所經驗到的自然界去解释人类經驗的办法去决定它的組成部分。

在怀特海最后概括中的每一概括都可以用来举例說明他把人类經驗的原素和自然的原素之間完全符合的情况。我通过举例說明的方式来論述五种这样符合的情况。(1)变化是意識經驗的一个显著的特征，因而人們毋宁說是过分地把它称为一种单纯的流变。宇宙間每一实际的实在也都是在过程中；从某种意义上讲来，它就是过程。

① 《过程与实在》，第27頁和第37頁。

② 同上书，第4頁；《观念的历险》，第285頁。

(2)沒有两次意識經驗彼此是完全重复的。創造和新奇是自然的特征。(3)保持——最广义的記忆——和預见是意識經驗的特点。自然也是連續的。每一实际的机遇对其他机遇都有所領悟而且是在它的后继者中客观不朽的。(4)每一意識經驗都有一个焦点,它是一个确定配景中的中心。这个原则也在自然中有事例可以說明。(5)每一意識經驗都是在一个继續不断之流中的一个完全单独的跳动。自然界的連續性中包括有一个继續不断之流中的原子性和个別性。

上述这几种概括乃是几个例子。我并不是說怀特海是通过直接設定这样一套一对一的类似性的办法来获得这些概括的。但是如果我們沒有完全誤解他的意思,这种符合的状态是存在的,而且在他的方法和系統中是根本的。如他自己所說的,"如果任何主张拒絕把人类經驗置于自然之外,它在經驗的描述中就必然发现也有进入比較不特別的自然事故的描述中的因素。……我們或者应該承认二元論,至少把它当作是一种临时的主张,否则我們就应該指出有同一的原素把人类經驗和物理科学联系起来了。"①

我现在轉到这种符合情况的另一个方面:即利用自然科学的成果作为解释人类經驗的手段。一个值得注意的例子就是他对于主体-客体关系的論述。在这一論述中,显然,他对于两截法的否认并不是一个特別的认識論上的主张而是滲透在他的整个宇宙論之中的。这种主客关系在人类經驗中和在知識中都有,因为它是自然的根本特征。哲学已經承认这个关系是根本的。怀特海同意这一点。但是它也认为这个关系是一个能知者和所认知的东西之間的关系。对于这一点,他根本上不同意。每一实际际遇中都有这种关系;每一际遇本身是主体,而且从"引起"它成为它的过程內容的东西讲来它又互相成为客体。这两个事物的交互作用"是构成个别事物的素材,而这些个别事物构成了宇宙唯一的实在。"在这种对于主体-客体关系的见解中所包括的关于經驗的理論和认識的理論都有着革命的后果。

① «观念的历险»,第237頁。

我选择他的哲学对唯心主义-实在主义問題的关系作为例子来說明这些后果。把事情說得簡单些，当主体-客体关系限于知識范围以內而以主体为根本的时候，便产生了唯心主义。当客体被当作是根本的时候便产生了实在主义。但是如果每一实际的际遇是"两极的"（用怀特海自己的表达方式），情形就完全不同了。"实在的"和"唯心的"等詞只能用于从实际存在整体中所抽象出来的状态。当我們談到物理的东西和心理的东西而把它們当作似乎是彼此排斥的对象时，（如果我們能够一切都应付自如）我們是在一种特别的方式之中遵循着历史的路綫，根据这种路綫，把一連串的实际际遇变成了一些特殊种类的永久对象。这种路綫不仅限于設定这两种对象。有些是傾向于所謂电子这样的对象；有些是傾向于天文学的体系；有些傾向于植物或动物；有些傾向于有意識的人类。在这些对象中的差别是在历史演变路綫和遺传传递中的差别；它們并不呈现出固定的和不可逾越的鴻沟（关于这些对象的社会或公社的补充原理我不得不加以删略了）。

我再举一个例子，用怀特海自己的話，不加評論。"脑和身体是連續的，而身体和自然界的其余部分是連續的。人类經驗是一种自我起源的动作，它包括着整个的自然，仅限于从身体內一个焦点地区出发的配景之中，但不必和脑的一定部分保持一种固定的关系。"①再举一个例子說明在人类經驗的分析中是怎样利用物理科学的发现的。如果一个人不熟悉物理学中现代场的理論；如果他沒有这种想象的勇气把这些理論用来对人类經驗进行描述性的概括，我看不出有誰能象怀特海那样获得了关于人类經驗的描述性概括方面这許多的結論：作为一个特别的例子，我提一下他的所謂簡单地位的謬誤。

我再重复地說，我选择这几点是为了举例說明他的方法，而这种方法在我看来是他对现在和未来的哲学的創始的和永久的貢献。我頗愿意沿着这个路綫继續下去，而且指出如果我們广泛地采納这个

① 《观念的历险》，第290頁。

方法，这个方法的結果肯定会使哲学脫离走入死路的旁道并使它从现在煩扰它的許多限制中解放出来。但是我必須回到他的思想的那个方面，这个方面似乎意味着有一种傾向把这个方法同化于传統的理性主义并在具体細节方面有了巨大的发展，因而我們要从这种傾向去理解和应用这个方法。我說"似乎"；因为这正是我所要提出的一个問題。爭端之点主要地在于：这个方法在他的发展和应用中是否根本强調实驗观察（自然科学的方法）？或者說，它是按照历史上理性主义的說法，指出数学方法的根本性？我希望我們注意到"根本性"这一詞。这个时机最不适宜于介紹两截法了。这两个方向并不是彼此对立的。数学在物理科学之中有它自已旣定的地位。但是我看不出我們是怎样能够把这两者对等起来，所謂"对等"的意思是指完全在同一水平之上。我认为有一个必定是領头的而另一个是跟随的。

如果我把这件事情理解得正确的話，一位数理邏輯学家是在如下的方式之下进行工作的。他在存在中发现了一个明确的关于数学訓练的体系。有关的存在物是具有历史性的。从这一点上讲来，这些訓练是从属于影响每一历史事情的偶然事故的。所以从邏輯結构的要求比較起来，它們还有它們本身独特所有的东西。于是邏輯学家便要执行一个双重任务。他要把每一訓练部門归結成为最少数独立的定义和准則，而这些定义和准則是那門訓练的題材进行邏輯組織时的充足条件和必要条件。他也要把数学各个不同支流的各种定义和准則組成一个彼此融貫和必然的关系。在前面所引用的那种范圍广泛的哲学定义中暗示出怀特海宁愿我們在哲学思考中采納一种数学的模式和模型。在这个基础上一位哲学家所树立的目的就是在直接經驗中发现这些能够在一个簡明的独立定义与准則的系統中加以陈述的原素，而这些原素是这样的：当它們用演繹法編織起来时就会产生一个融貫而必然的系統，而在这个融貫而必然的系統中"每一原素将具有这个一般体系中一个特殊实例的特征。"在这种情况之中，不仅是哲学家必須按照邏輯进行工作。整个自然和直接經驗的

体系本身就是一个邏輯系統——当我們有智慧从它自己的措辞中产生这样一个邏輯系統的时候。

然而我所謂怀特海的基本方法还可以有另一种結构。从經驗-自然和描述性的概括方面讲来，还可以选擇另一种方法：即我所謂自然科学的方法而不是数理科学的方法。因为在自然科学的方法中，虽然也不能缺少数理科学，但是它是从属于实驗观察探究的結果的。为了簡略起见，我将把这个不同的方法称为"发生-功能的"方法，当然我觉察到特别"发生"一詞是容易遭受严重的誤会的。① 在我看来，如果我們遵循数理的模式，其結果的概括必然是属于形态学上的和靜止的；它們表达一个原来的結构而其組織成分当时就是用演繹法編織起来的。根据另一模式，概括的題材就是对經驗-自然的題材所作的各种区别，而这些区别起源于探究，也是因为探究的原因。于是这种区别的功能和活动乃是在进一步控制和整理其材料和过程中的分工。

从方法上讲来，"发生"唯一的反面，我所能发现的是"直觉"。概括性的区别，如通常所說的，是现成的，在那儿，而在我們有了分析之后，我們才通过一种理性的感知（这是最后的）去看见它們和认識它們。当然，"功能"的反面是"結构"。各种不同的概括，当我們把它們正确地安置起来的时候，就代表着一个固定的結构所具有的各个不同的部分；它們好象形态学上的器官，这时候我們是把它們从功能活动的分化作用中抽象出来，来看待它們。因此，我們便回到这个問題来了：那一方面是根本的和主导的而那一部分是輔助的？

适当地討論这个爭端要求我們考虑每一个怀特海的最后概括或范疇，至少有七个这样的概括或范疇。② 时間不容許考虑这些。我限

---

① 如果我們把发生的观念当作是心理学上的秩序，就会产生这样的誤会。它是指一种客观上的意义，在这种意义之中天文学系統和动物的来源与发展就是属于发生学的。

② 在《观念的历险》中，这些概括或范畴是和柏拉图的体系联系着的，其中有适当的变动。见第 188 頁、第 203 頁、第 240 頁和第 354 頁。

于关于"永恒对象"的主张。"进入"(ingression)一詞經常用来指这种永恒的对象对实际实在的关系而言。这一事实十分强烈地暗示出他是运用数理模式的。因为"进入"暗示永恒的对象是具有独立的和现成的潜存,而这种永恒的对象是用直觉去保証的。在整个系統中要有一个上帝的概念,这似乎指明这是一种适当的解释,因为在有选擇性地决定那些永恒的对象进入任何一定的直接际遇中去时,根据这个前提,某些原理是的确必要的。另一个见解是:性质、特征或共相(universals)的"外出"(eggression),是从直接际遇中进行概括的必然后果,而概括的存在是为了指导直接际遇进一步的运动和后果的。在其他的前提上我們要祈求于上帝来担負这个职能,在这里理智就能以执行这个职能了。

根据"发生-功能"的见解,这些对象(它們是永恒的,即指它們不是空时的存在物)之所以产生是因为問題情境的存在。它們原来是作为一种暗示而产生的。于是它們在操作上是应用于实际存在物上的。当它們(把原来冲突的原素組織起来)在解决問題情境而获得成功的时候,它們就失了某些或大部分它們的假設性质而变成了常规的行为方法。

根据怀特海对經驗的概括观念,在自然界里也有与此相符合的东西。在自然界中存在有不确定的情境。因为它們是具有不确定性的,所以以后的过程是犹豫的和假設的。被"激起的"活动是发端。如果它变成习慣的了,它最后作为一种自然的常规而确定地"外出",而且它和那些使得原来自然情境不确定的进取的冲突原素調和起来。当我們观察到这些进行着的活动具有这种常规既定的方式时,它就变成了一个自然法則的題材。

我不是在正面地肯定說,这种解释經驗的基本概念以及其概括性描述彼此之間的关系的方法是必然的。在我看来,这确实是一条眞正可以选擇的道路。我是显著地喜爱它的,但同时如我所已經說过的,我之所以介紹它的目的在于在时間允許的限制之內提出和澄清一个問題。① 在消极的方面,在怀特海的著作中并不企图把最后的


2 020 8079 1

概括置于任何分析-发生的演化之中，因而使他傾向于采納了我所謂数理的模型。在积极的方面，要求有一套毋宁說是十分复杂的中間設置，如上帝、諧和、数理关系、自然法則等等，来实现永恒对象与直接际遇之間的相互交織。我不认为在閱讀怀特海先生著作时所发生的困难是由于他对經驗的根本概念。反之，如果我們的哲学想象力在一定合理的程度上从哲学传統和它的語言中解放出来，在我看来，那个观念是既丰富多采，又非常鮮明。在我看来，困难起源于在原素的相互交織中所需要的中間設置；他仅仅是因为假定这些原素原来是独立的，所以才需要有一种中間交織的情况，而不是因为要用这些原素来在功能上去滿足經驗本身所設定的目的，所以才需要有一种中間交織的情况。

因为怀特海的哲学充满了这种使我們所有的人們有一个从事于哲学思考的前途的潜能性，所以我提出了基本的方法問題，而不在他的許多有启发性的发展的題目中选擇某一个題目进行特别的評論，把自己限制于一些自己比較喜欢的工作之內。以当前的哲学潮流而論，他的主要的影响似乎是在我所謂数理模式的方面，怀特海是专心致力于統一的自然主义的。而这种自然主义的持久的影响在我看来要求另外的一种解释。在我們給与怀特海先生的思想以一种数理上的解释时无疑地其中也有一些說反話的味道，因为它意味着說：固定的东西和过程比較起来究竟是根本的；而且根据这种解释，过程只限于直接际遇以及它們对那种为自然所固定的东西回过来所作的一些次要的反应（例如对原始上帝的变化）。于是那种要求他的思想向着另一个方向发展的請求实质上是要求人們承认：实际际遇在它們的充分现实中是无限丰满的。

---

① 怀特海把直接性质（通常因为它的原因条件之一而称为感觉的性质）当作是永恒的对象。如果我們有时間討論一下这些直接性质，我們对于各条道路的选擇之点就会更清楚一些；因为根据另一个理論讲来，它們只是給与实际际遇以它們独特的单一性的东西，因而沒有它們，就沒有了实际的实在。